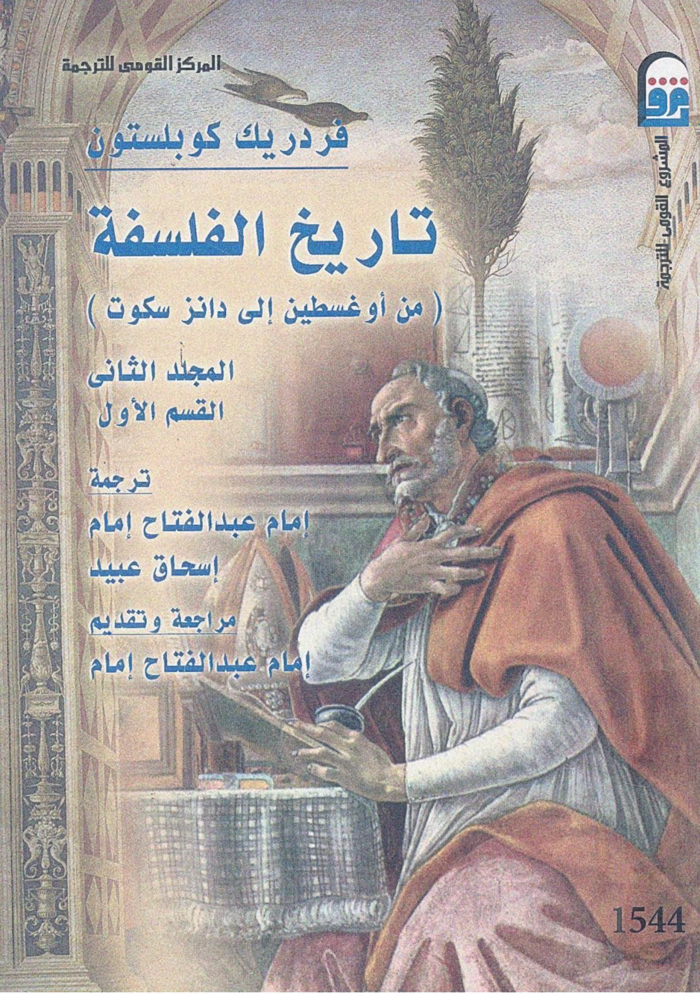

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
فردريك كوبلستون
تاريخ الفلسفة
(من أوغسطين إلى دانز سكوت)
المجلد الثانى
القسم الأول
ترجمة
إمام عبدالفتاح إمام
إسحاق عبيد
مراجعة وتقديم
إمام عبدالفتاح إمام
1544

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى - القسم الأول

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

المركز القومي للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1544
- تاريخ الفلسفة - (المجلد الثاني - القسم الأول) : من أوغسطين إلى دانزسكوت
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح وإسحاق عبيد
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy
Volume II
By Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
E-Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

تـاريـخ الفلسـفـة

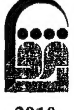
المجلد الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

القسم الأول

ترجمـــــة : إمام عبد الفتاح إمام ، وإسحاق عبيد

مراجعة وتقديم : إمـام عـبـد الفـتـاح إمـام



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك .
تاريخ الفلسفة (مج٢) القسم الأول : (من أوغسطين إلى دانزسكوت)/ فردريك كوبلستون ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، إسحاق عبيد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام
ط١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة ، ٢٠١٠
٤٠٤ ص ٢٤ سم .
١ - الفلسفة - تاريخ .
(أ) إمام ، إمام عبد الفتاح (مترجم ومراجع ومقدم)
(ب) عبيد ، إسحاق (مترجم مشارك) .
(جـ) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٠/٧٢٥٣
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 7 - 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة

بقلم المراجع

أصدرنا المجلد الأول من موسوعة كوبلستون الكبرى منذ سبع سنوات[1] ولقد ذكرت فى تقديمى لذلك المجلد شيئا عن "فردريك كوبلستون" (١٩٠٧- ١٩٩٤) الفيلسوف وعالم اللاهوت الشهير وعن مؤلفاته الغزيرة، وكنت آمل أن نظهر الترجمة العربية للمجلدات الأخرى تباعًا، لكن ظروفًا كثيرة حالت دون تحقيق هذا الأمل، الذى كاد يتحول إلى سراب، لكن المثابرة والجلد والإصرار على العمل الجاد جعلت الدماء تتدفق من جديد فى عروق ذلك المشروع الكبير[2].

أما هذا المجلد الذى استمر عملنا فيه ما يقرب من أربع سنوات، فقد قسمه كوبلستون إلى خمسة أجزاء أو أبواب على النحو التالى:

الباب الأول: يدور حول المؤثرات الفكرية السابقة للعصور الوسطى، وهو يشتمل على تسعة فصول (فضلا عن الفصل الأول الذى جعله مدخلاً للكتاب كله) ثم جاء الفصل الثانى من عصر آباء الكنيسة بصفة عامة.

(١) وبالتحديد عام ٢٠٠٣، وكان عنوانه "اليونان.. وروما" - وقد صدر عن المشروع القومى للترجمة العدد ٤٣٦

(٢) اشترك معى الصديق العزيز الأستاذ الدكتور: إسحاق عبيد الذى كان نصيبه من بداية الكتاب حتى الفصل الخامس عشر (القديس بونافنتورا) حيث يبدأ الجزء الخاص بى حتى نهاية الكتاب مع المراجعة لضبط المصطلح الفلسفى.

ثم توقف المؤلف لدراسة القديس أوغسطين فى ستة فصول، عرض فى الفصل الأول منها لحياته ومؤلفاته وعلاقته بالفلسفة، ثم بدأ يعرض نظريات القديس أوغسطين المختلفة: نظرية المعرفة بأنواعها المختلفة: المعرفة الطوباوية– والمعرفة والشك، ثم المعرفة التجريبية وطبيعة الحس..إلخ. وفى الفصل الثالث تحدث عن الله عند القديس أوغسطين، والأدلة على وجود الله من خلال الحقائق الأزلية، والبديهيات العالمية، والصفات الإلهية المتتالية. ثم ينتقل "كويلستون" من الله إلى العالم والخلق الحر للعالم من العدم والروح والجسد والبذور الأولى والخلود وأصل الروح. وأخيراً يتوقف المؤلف عند الأخلاق والسياسة عند القديس أوغسطين؛ فيتحدث فى الفصل السابع عن السعادة، والحرية والواجب، والالتزام والحاجة إلى النعمة ويجعل الفصل الأخير عن السياسة، وعن المدينتين الدولة ومدينة بابل، وينتهى إلى أن الكنيسة أسمى من الدولة.

أما الباب الثانى: فيتحدث فيه المؤلف عن الأسرة الكارولنجية نسبة إلى أسرة من الفرنجة كُتبت لها السيادة فى فرنسا وألمانيا، وكان على رأسها شارلمان ومدرسة الأمراء... إلخ. ثم يتحدث عن جونس سكوت إريجينا (أويوحنا الإسكتلندى) فى فصلين الأول عن حياته وأعماله والثانى عن فلسفته وآرائه فى الطبيعة، والله، والخلق والأفكار الإلهية فى هذا العالم.. إلخ .

أما الباب الثالث: فيتحدث عن الفلاسفة المسلمين: الفارابى وابن سينا، وابن رشد، ويختمه بالحديث عن دانتى والفلاسفة المسلمين، ويخصص الفصل العشرين عن الفلسفة اليهودية، بينما يجعل الفصل الحادى والعشرين عن الترجمات: الترجمة عن اليونانية والعربية وأثر الترجمات فى الفكر الأوروبى الوسيط.

والواقع أن كويلستون يتحدث عن فلاسفة العصر الوسيط بعمق وتفصيل شديد؛ فهو يخصص للقديس بونافنتورا خمسة فصول تبدأ من حياته وأعماله مارة بفلسفته عن وجود الله وعلاقته بمخلوقاته، وينتهى بالنفس البشرية وخلودها.

وإذا كان يخصص الفصل الثلاثين للقديس ألبرت الكبير، فإنه يخصص أحد عشر فصلا للقديس توما الإكوينى تبدأ من حياته ومؤلفاته، وتنتهى بالمجادلات عن القديس

توما وأرسطو فى الفصل الحادى والأربعين. والواقع أن ما كتبه عن القديس توما يُعد كتابًا كاملاً وشاملاً .

وينتهى الكتاب بملحقين: الأول مقتضب عن ألقاب الشرف التى كانت تطلق على فلاسفة العصور الوسطى فى هذا المجلد. أما الملحق الثانى فهو موسع يشتمل على مجموعة ضخمة من المراجع العامة أولاً، ثم مجموعة من المراجع الخاصة بكل فصل.

ومع ذلك كله فهذا المجلد ليس سوى القسم الأول من حديث كوبلستون عن العصور الوسطى، ويليه المجلد الثالث ليواصل الحديث عن العصور الوسطى أيضا: "من أوكام حتى سويرز" وهو المجلد الثالث من هذه الموسوعة الكبرى.

بقى أن ننهى هذه المقدمة بكلمة سريعة عن موضوعين:-

الموضوع الأول: هو الحملة العنيفة التى شنها كوبلستون على هيجل ، واتهمه فيها بالجهل بفلسفة العصر الوسيط، وأن هيجل فضلاً عن ذلك يكتب العصر الوسيط من وجهة نظره.

أما الموضوع الثانى: فهو هجومه على الماركسية بغير مبرر، فهو يرى أنها فرضت على من يؤرخ للفلسفة أن يستعرض الخلفية الاجتماعية والسياسة للعصر الذى يتصدى له وتأثير ذلك على الفكر الفلسفى ومساره.

أما أن هيجل كان يجهل فلسفة العصر الوسيط، فقد يكون ذلك صحيحًا فالمعلومات عن العصر الوسيط لم تكن كافية فى زمن هيجل وكوبلستون نفسه يتحدث عن التغيرات الكبيرة التى طرأت على معلوماتنا عن هذه الفلسفة الوسيطة من خلال أعمال الكتاب المحدثين ابتداء من ١٨٨٠؛ أى بعد وفاة هيجل (عام ١٨٣١) بما يقرب من نصف قرن!.

أما أنه كتب عن العصر الوسيط من وجهة نظره فهذا حقه؛ لأن هيجل فيلسوف ليس مجرد مؤرخ محايد للفلسفة!

أما هجوم كوبلستون على الماركسية، فليس له ما يبرره كما أن الفكرة التى تقول إن المؤثرات الاجتماعية والسياسية والخلفية والاجتماعية للعصر تؤثر فى الفلسفة- فقد أخذتها الماركسية عن هيجل الذى يقول فى تصديره "لفلسفة الحق" إن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه، والفلسفة هى عصرها ملخصا فى الفكر"[١] وقد استخدمها برتراندرسل أيضا فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية وصلته بالظروف السياسية والاجتماعية من أقدم العصور حتى العصر الحاضر" الذى أصدره عام ١٩٤٦ وعلى أية حال فنحن لا نملك سوى الإشادة بهذا الجهد الرائع الذى بذله هذا الفيلسوف واللاهوتى الكبير فى تقديم تاريخ شامل للفلسفة الغربية.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

(١) قارن هيجل: "أصول فلسفة الحق" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار التنوير بيروت عام - الثانية عام ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .

فلسفة العصور الوسطى

الفصل الأول

مدخل

١ – فى هذا الجزء الثانى من مؤلفنا عن تاريخ الفلسفة، كنت آمل فى أن أتتبع تطور الفكر الفلسفى طوال حقبة "العصور الوسطى"، إلى جانب المنظومة الفكرية التى تبلورت فيما بين النهضة الكارولنجية فى أواخر القرن الثامن للميلاد (جون سكوتس إريوجينا أول الفلاسفة المشاهير فى العصور الوسطى ولد حوالى سنة ٨١٠)(*) وبين نهاية القرن الرابع عشر. وبعد التفكير صرت مقتنعا بأن أكرس جزءين من هذا العمل لفلسفة العصور الوسطى. وقد انتهى الجزء الأول(١) من هذا العمل بعرض لفلسفة الأفلاطونية الجديدة، خاليا من أخطار الكتاب المسيحيين الأوائل، ولذا فإننى قد آثرت أن أعرض لهذه الأفكار المسيحية الباكرة فى هذا الجزء من العمل حقيقية أن رجالا من أمثال القديس جريجورى من نيسا، والقديس أغسطينوس ينتميان لعصر الإمبراطورية الرومانية، وأنهما كانا من أنصار الأفلاطونية بمعناها الواسع، وبأنه لا يمكن لنا أن نضعهما بين فلاسفة العصور الوسطى، ولكن تبقى حقيقة أنهما كانا مفكرين مسيحيين

(*) جون سكوت إريجينا (٨١٠–٨٧٧م)– وهو يوحنا الإسكتلندى Johannes Scotus وإضافة كملة إريجينا لا تضيف جديداً؛ لأنها تعنى الأيرلندى، ولفظ إسكتلندى كانت تعنى أيرلندى فى القرن التاسع. وهو بالطبع غير دانزسكوت (١٢٦٦–١٢٠٨) الفيلسوف واللاهوتى الفرنسيسكانى المعروف الذى سيكتب عنه المؤلف عدة فصول فى نهاية الكتاب (المراجع).

(1) A History of philosophy. Vol, I, Greece and Rome, London, 1946

وأصحاب أثر واضح على أهل العصور الوسطى. والحق أنه لا يمكن لنا أن نتفهم فكر القديس أنسلم أو القديس بونافنتورا دون أن نتعرف أولا فكر القديس أغسطين كذلك لا يمكن لنا أن ندرك فكر جون سكوت إريوجينا دون تعرف أولا على أفكار القديس جريجورى من نيسا والمفكر الذى انتحل اسم ديونسيوس، وعليه ليس هنالك ما يبرر الاعتذار من جانبنا عندما نبدأ تاريخ الفكر الفلسفى الوسيط بالتعرض لمفكرين ينتمون زمنيا لحقبة الإمبراطورية الرومانية.

ومن ثم فهذا الجزء يبدأ بالفقرة المسيحية الباكرة، وصولا إلى القرن الثالث عشر، مشتملاً المفكر دانز سكوت (حوالى ١٢٦٥-١٣٠٨). وفى الجزء الثالث من هذا العمل هنالك معالجة لفلسفة القرن الرابع عشر، مع وقفه متأنية مع فلسفة وليم أوكام. وسوف يتضمن هذا الجزء معالجة لفلسفة عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم نعّرج على ما عرف باسم "الفكر المدرسى فى العصر الفضى"، رغم أن المفكر فرانسيس سواريز لم يمت إلا سنة ١٦١٧ ، أى بعد مولد رينيه ديكارت بواحد وعشرين عاما.

وقد يبدو هذا الترتيب تعسفيا أو مجحفا للبعض، والحق أنه قد يكون كذلك، ولكن ينبغى ملاحظة أنه من الصعب تماما أن يرسم خطًا فاصلاً بين فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة، ويتضح ذلك من حقيقة أن الفيلسوف رينية ديكارت يدخل ضمن الفلاسفة المدرسيين المتأخرين زمنيا، وذلك على خلاف ما تواتر بين الكتاب. ومع ذلك فإننا لم نبين هذا المنهج من الفواصل، وعندما نضمن فى الجزء الثالث بعض الفلاسفة من العصر الحديث، فإننا نعقد التمهيد لمحتويات الجزء الرابع وتوضيح مذاهب الترابط بين المذاهب الفلسفية الرائدة بدءا من فرانسيس بيكون فى إنجلترا وديكارت فى فرنسا، وصولا إلى عما نويل كانط ورغم المنهج المتبع فى هذه التقسيمات الزمنية علينا أن نتذكر أن الخطوط الفاصلة فى تاريخ الفلسفة ليست خطوطا قريبة ملزمة؛ ذلك لأن الانتقال من عصر إلى عصر يتم بطريقة تدريجية، وليس بين عشية وضحاها يلاحظ أيضا أن هنالك تشابكا وتداخلا بين العصور المتتالية زمنيا، ومن ثم لا يمكن فصل هذه العصور أحدها عن الآخر بشكل قاطع.

٢ - فى الماضى كان يُنظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها ليست جديرة بالدراسة الجادة؛ وذلك ظنا بأن هذه الفلسفة كانت مجرد تابعة للاهوت ولا يمكن التمييز بين الاثنين، وبأنها فى أحسن الحالات تتسم بالعقم والتلاعب بالألفاظ. وبمعنى آخر كان من المسلم به أن الفلسفة الأوروبية تقتصر على حقبتين أساسيتين هما الحقبة الكلاسيكية القديمة التى شهدت فلسفة أفلاطون وأرسطو، ثم الحقبة الحديثة التى ساد فيها سلطان العقل، بعد زوال هيمنة الكنيسة، وإنقشاع عصور الظلام وقيودها، وعندما أجبرت السلطات الدينية على أن تكتفى بعالم اللاهوت ومفرداته، إلى أن جاء ديكارت وراح يحطم القيود ويعطى العقل مكانته وحريته. ويمكن تشبيه هاتين الحقبتين القديمة والحديثة بالرجل الحر، فى حين أن حقبة العصور الوسطى كانت أشبه ما يكون بحال العبيد.

والواقع أنه كان يُنظر إلى فلسفة العصور الوسطى بنفس النظرة المتدنية التى وصمت بها تلك العصور بشكل عام؛ ويتضح ذلك من اللغة المستخدمة فى وصف المفكرين المدرسيين من جانب فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت على سبيل المثال، وكما هى الحال مع أتباع فلسفة أرسطو فى تقييمهم للأفلاطونية من خلال المنظور الأرسطى النقدى، كذلك كانت الحال عند بيكون وديكارت اللذين راحا يهاجمان الفلاسفة المدرسيين، مع أن هذا الموقف يتجنى على العديد من المفكرين العظماء الذين لا تنطبق عليهم وصمة "المدرسيين" المنحطيين"؛ الذين افتتنوا باللفظ على حساب المعنى أو بالمظهر على حساب الجوهر. وهذه النظرة المتعالية هى التى جعلت المؤرخين يعزفون عن أفكار هؤلاء الفلاسفة، وراحوا يهاجمونها دون أن يطلعوا على محتواها، ثم وصفوها بأنها مجرد تلاعب جاف بالألفاظ وتبعية متدنية للاهوت، وقد فات على هؤلاء أن يدركوا مثلا أنه مثلما كان فلاسفة العصور الوسطى يعتمدون أساسا على اللاهوت، ، فكذلك كان الفلاسفة المحدثون يعتمدون أيضا على عوامل أخرى خارجية، وإن كانت بعيدة عن اللاهوتيات ولم يدرك هؤلاء المؤرخون أن مفكراً مثل دانزسكوت يستحق أن يُنظر إليه كفيلسوف بريطانى عظيم لا يقل شأنا عن جون لوك نفسه. وعندما يمتدح هؤلاء المؤرخون أفكار ديفيد هيوم مثلا، فإنهم ليسوا على دراية بأن نفرا من

مفكرى العصور الوسطى المتأخرة قد سبقوا هذا الفيلسوف الإسكتلندى فى العديد من أفكاره.

وسوف نعرض هنا لمثال واحد ليبيّن لنا موقف واحد من عمالقة الفلسفة الحديثة ألا وهو جورج فلهلم فردرش هيجل: لقد كان حريا بالفيلسوف الكبير فى طرحه الجدلى لتاريخ الفلسفة أن يعطى فلسفة العصور الوسطى حقها فى مساحة الفكر الفلسفى، دون أن يتخذ موقفا معاديا لهذه الفلسفة الوسطية. ومع أنه سيعترف بفضل فلسفة العصور الوسطى فى جانب واحد ألا وهو التعبير عن "المحتوى المطلق" للمسيحية فى مصطلح فلسفى، إلا أنه فى نفس الوقت يصر على أن هذا كان مجرد تكرار سطحى أو ظاهرى لمحتوى اللاهوت فى قضية الإيمان؛ حيث يصور الإلة كقوة خارجية وكان الإيمان بالنسبة لهيجل ضربا من الوعى الدينى لا يرقى بحال إلى مصاف الفكر الفلسفى والعقل الخالص، ومن ثم فإن فلسفة العصور الوسطى– عند هيجل– كانت مجرد فلسفة بالاسم فقط، وليس بالجوهر، وعليه فإن هيجل يعلن أن الفلسفة المدرسية لم تكن أكثر من ترديد للاهوت، ويقصد هيجل بذلك أن ما يسمى بالفلسفة الوسيطة قد عالجت قضية الألوهية من منطلق لاهوتى (من ذلك على سبيل المثال: العلاقة بين الله والعالم فى قصة الخلق) بعيدا عن التفكير العقلانى العلمى الفلسفى. وعلى ذلك فإن فلسفة العصور الوسطى كانت فلسفة بالاسم فقط، ولكنها لاهوتية فى جوهرها، ومن ثم يصبح تاريخ الفلسفة الوسيطة تاريخا يبعث على الملل لا أثر فيه لتقديم فكرى يذكر.

لقد جاءت آراء هيجل عن فلسفة العصور الوسطى انطلاقا من مذهبه الخاص، ومن رؤيته عن الصلة بين الدين والفلسفة، وبين الإيمان والعقل والمباشرة بالتوسط، وهذه جميعا قضايا لا يمكن لنا مناقشتها فى هذا الجزء على أننا نود أن نوضح هنا أن معالجة هيجل لفلسفة العصور الوسطى تنم عن جهل حقيقى لمسار هذه الفلسفة. والحقيقة التى لا شك فيها أن هيجل لم يكن يملك المعرفة الكافية عند تعرضه لهذه الفلسفة. وكيف يتأتى لنا– على سبيل المثال– أن نعزو معرفة حقيقية لكاتب يضع روجر بيكون تحت مظلمة "الزهاد"، الذى انشغل بالفيزياء، وبأنه فى جميع الأحوال لم يكن

صاحب تأثير فكرى يذكر؟ إن كل ما يحسب لبيكون عند أتباع هيجل هو أنه اخترع البارود والمرايا والتلكسويات (توفى بيكون سنة ١٢٩٧م) وواقع الأمر أن هيجل فى أحكامه هذه كان يعتمد على كُتّاب من أمثال تنميان وبركر (Tenneman& Brucker) للحصول على معلومات عن فلسفة العصور الوسطى، فى حين أن الدراسات القيمة الباكرة عن هذه الفلسفة لم تظهر إلا فى منتصف القرن التاسع عشر.

إننا فى عرضنا لموقف هيجل من فلسفة العصور الوسطى لا نقصد بحال أن نسىء إليه، وإنما نحن نحاول إبراز التغير الكبير الذى طرأ على معلوماتنا عن هذه الفلسفة الوسيطة من خلال أعمال الكتاب المحدثين بداية من سنة ١٨٨٠ تقريبا وفى حين أنه فى الإمكان التماس الأعذار لمفكر مثل هيجل لعدم إلمامه الكامل بالقضية، إلا أننا لا نجد مبررا يشفع لمواقف الكثيرين من المحدثين تجاه هذه الفلسفة خاصة بعد ظهور أعمال علماء كبار من أمثال "بومكر"، "وإهرلى" و "جرابمان"، "ودى ولف"، "وبلستر"، "جاير"، و"ماندوينت"، "بلزر"...إلخ؛ ناهيك عن الأضواء التى ألقيت على هذه الفلسفة من خلال نشر النصوص وتحقيقها على يد آباء كواركى الفرنسيسكان(*). وبعد ظهور سلسلة بيتراج، وبعد نشر أعمال تاريخية مثل مؤلفات موريس دى ولف، وإتين جلسون، والأعمال التى قدمتها أكاديمية العصور الوسطى الأمريكية. من كل هذا وذاك لا يمكن أن ننظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها تفتقر إلى الثراء أو التنوع، أو أنها كانت من نمط واحد متدن. هذا ولقد نجحت مؤلفات كُتّاب من أمثال جلسون فى إظهار حلقات التواصل بين فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة؛ فلقد أوضح جلسون أن فلسفة ديكارت كانت تقوم على الفكر الوسيط أكثر مما كان يظن قبل ذلك. ولا زال الطريق طويلا لتحقيق وتفسير نصوص العصور الوسطى (ويكفى هنا الإشارة إلى شروح وليم الأوكامى لكتاب الأحكام). ولقد أصبح فى الإمكان الآن، أن نرصد تطور فلسفة العصور الوسطى من خلال النصوص والنماذج العديدة، وذلك فى نظرة أكثر شمولية ورحابة فى الأفق.

(*) Framciscan Quaracchi.

٣ – لو أننا سلَّمنا بأن فلسفة العصور الوسطى كانت أكثر ثراء وتنوعًا عما كان يظن فى السابق، أليس صحيحا أن نقول إن هذه الفلسفة كانت وثيقة الصلة باللاهوت إلى حد لا يمكن معه التمييز بينهما عمليًا؟ أيضا أليس صحيحا أن الغالبية العظمى من فلاسفة العصور الوسطى كانوا من الكهنة، واللاهوتيين الذين راحوا يدرسون الفلسفة من منطلق لاهوتى أو كمدافعين عن العقيدة فى المقام الأول؟.

من المهم أولا أن نؤكد على أن الصلة بين اللاهوت والفلسفة كانت قضية تشغل فكر العصور الوسطى، كما أن العديد من المفكرين قد اتخذوا مواقف متباينة حول هذه الصلة. لقد انصبت جهود المفكرين فى أول الأمر على محاولة تفهم الوحى الإلهى، بقدر ما يتاح للعقل البشرى من فهم، وذلك تحت شعار "أومن أولا لكى أتعقل" (credo ut in-telligam) مطبقين الجدل العقلى على أسرار الإيمان فى محاولة لفهم الاثنين. وبهذا المنهج وضع هؤلاء المفكرون قواعد اللاهوت المدرسى؟ وهذا التأمل من صلب اللاهوت، وليس من الفلسفة. على أن بعض المفكرين، وهم يحاولون التعمق فى هذه الأسرار اللاهوتية، يبدون لأول وهلة كعقلانيين؟ أشبه ما يكونون بهيجل قبل ظهوره بأمد طويل على أنه لا يمكن بحال النظر إلى هؤلاء كعقلانيين بالمعنى الحديث للمصطلح؛ فعندما حاول القديس أنسلم– على سبيل المثال– أو ريتشارد من سان فكتور البرهنة على سر الثالوث المقدس من خلال "العلية الضرورية" فإنهما لم يكونا يقصدان بحال الانتقاص من صلب العقيدة أو المساس بكمال الوحى الإلهى (وسوف نعود إلى هذه النقطة فى موضع لاحق) إلى هذا الحد كان هذان المفكران يعملان تحت مظلة اللاهوت، ولم يحاولا وضع حدود فاصلة بين عالمى الفلسفة واللاهوت. ولكنهما فى نفس الوقت قد طرقا قضايا فلسفية وخرجا بحجج فلسفية أيضا.

لقد كان القديس أنسلم واحداً من أبرز المؤسسين للاّهوت المدرسى، ولكنه فى نفس الوقت قد قدم الشىء الكثير للفلسفة المدرسية، وذلك – على سبيل المثال– من خلال البراهين العقلانية التى ساقها عن وجود الله. وليس من الإنصاف فى شىء أن نصف أبيلارد كفيلسوف، فى حين أننا ننظر إلى القديس أنسلم كمجرد رجل لاهوت.

وفى القرن الثالث عشر أقدم القديس توما الإكوينى على رسم حدود بين اللاهوت القائم على الوحى الإلهى، وبين الفلسفة (متضمنة بطبيعة الحال ما نطلق عليه اللاهوت الطبيعى) التى تقوم على العقلانية دون لجوء إلى الوحى الإلهى. وفى نفس القرن وضع القديس بونافنتورا وجهة نظره "التكاملية" من منظور أوغسطينى، ولكن هذا العالم الفرنسيكانى كان يعتقد أن معرفة الله من خلال مساق فلسفى أمر شبه مستحيل ومنقوص، إلا أنه فى نفس الوقت كان مدركا أن هناك حقائق فلسفية يمكن إقامة الحجة عليها من خلال العقل فقط. لقد تمثل الخلاف بين بونافنتورا وبين القديس توما الإكوينى على الوجه التالى: كان القديس توما يعتقد بإمكانية وضع مذهب فلسفى مقنع فى محاولة لفهم الذات الإلهية، وهو وإن كان مذهبًا غير مكتمل إلا أنه ليس زائفا. أما بونافنتورا فكان يعتقد أن عدم اكتمال البرهان يعنى البطلان، فحتى لو سلمنا بإمكانية وجود فلسفة طبيعية دون اللجوء إلى اللاهوت، إلا أن هذا لا يعنى إمكانية وجود ميتافيزيقا حقيقية؛ فلو أن أحد الفلاسفة يبرهن بالعقل على وحدة الله دون أن يؤمن بوجود الأقانيم الثلاثة فى الإله الواحد، فإنه بذلك يُعزى إلى الله وحدة ليست بحال هى الوحدة الإلهية من منطلق الإيمان المسيحى.

من ناحية أخرى كان القديس توما جادا تماما عندما أعطى للفلسفة "ميثاقها" الذى تستحقه. إن مَنْ ينظر إلى أقوال القديس توما نظرة سطحية يخيل إليه أن هذا المعلم عندما ميز بين الدوغما اللاهوتية وبين الفلسفة إنما كان يضع فاصلا صوريا بين المساقين، لم يكن هو شخصيا يؤمن به أو يطبقه ، ولكن هذا الانطباع غير صحيح، كما يتضح من المثال التالى: كان القديس توما يؤمن بأن الوحى يعلمنا قصة خلق العالم فى زمن معين؛ يعنى أن العالم ليس له صفة الأبدية لا يمكنه البرهنة على أبدية العالم ولا على خلق هذا العالم فى زمن معين، وإن كان بإمكانه التدليل على مقدرة الله فى خلقه. ومن هنا كان الخلاف بينه وبين بونافنتورا؛ لأنه كان يقر بمحدودية كل من الفلسفة واللاهوت فى فهم قصة الخلق هذه.

من ناحية ثالثة، لو جاز لنا أن نقول بأن فلسفة العصور الوسطى لم تكن تختلف عن اللاهوت، فلنا أن نتوقع من المفكرين من أصحاب الإيمان الواحد أن يتقبلوا فلسفة واحدة مع وجود بعض الخلاف فى الجدل حول الوحى الإلهى، ولكن الأمر لم يكن كذلك: فالقديس بونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت، وجايلز الرومانى، وكذلك، وليم الأوكامى كانوا جميعا يقرون إيمانا واحداً، ولكن مقاربة كل من هؤلاء من خلال الأطر الفلسفية كانت تختلف واحدتها عن الأخرى فى أكثر من موقف. وسواء أكانت فلسفاتهم متساوية مع مقتضيات اللاهوت أم لم تكن، فهذه قضية أخرى (كانت فلسفة وليم الأوكامى فى أكثر من موضع غير متسقة مع هذه المقتضيات) المهم أن هؤلاء المفكرين جميعا، من كان منهم متسقا مع أطر اللاهوت القويم أو لم يكن، إلا أنهم قد عاشوا جنبا إلى جنب رغم اختلاف أفكارهم.

فى مقدور المؤرخ أن يتتبع خطوط تطور وتنوع الفلسفة فى العصور الوسطى، ولهذا لابد من إقرار حقيقة وجود فلسفة خاصة بهذه العصور، وبدون ذلك لن يكون هناك تاريخ لهذه العصور.

فى هذا السياق يتحتم علينا أن نبحث عن الصلة بين الفلسفة واللاهوت، وعلينا أيضا أن نعترف- انطلاقًا من الخلفية العامة للعقيدة المسيحية- بأن مفكرى العصور قد اضطلعوا بالتأمل فى هذا الكون من منطلق دينى مشترك فيما بينهم. سواء أكان هذا المفكر أو ذاك يفصل بين عالم اللاهوت وعالم الفلسفة أو لا يفصل، إلا أنه فى نفس الوقت كان ينظر إلى هذا الكون من منطلق إيمانه المسيحى الذى لا فكاك منه، وقد يتجرد هذا المفكر أو ذاك من فكرة الوحى، ولكن هذا لا يعنى بحال الفكاك من خلفيته المسيحية وإيمانه الكامن فى عقله. على أن هذا لا يعنى أن الحجج الفلسفية والبراهين العقلية عند هؤلاء تختلف عن العقلانية بمفهومنا الحديث. ولذا فإنه يتوجب علينا أن نتناول كل قضية أو برهان على عواهنها، بما لها وما يحلها، وألا ننعتها دون تنكر بأنها مجرد لاهوت فى عباءة فلسفية، لأن صاحبها كان فى الأساس مسيحيا.

٤ – أما وقد تبين لنا وجود فلسفة خاصة بالعصور الوسطى، رغم أن الغالبية العظمى من فلاسفة تلك العصور كانوا مسيحيين ، وفى نفس الوقت من علماء اللاهوت،

فإننا نود فى النهاية أن نوضح الهدف من هذا العمل، وأيضا طريقة معالجتنا لمختلف القضايا المطروحة .

ليس فى نيتنا أن نعرج على كل الآراء لجميع فلاسفة العصور الوسطى، وبعبارة أخرى فالجزءان الثانى والثالث من هذا الكتاب ليسا بدائرة معارف حول الفلسفة فى العصر الوسيط ومن جانب آخر نحن لا نقصد تقديم مجرد مسح عام ومختصر عن هذه الفلسفة، لقد حاولنا تتبع تطور الفلسفة فى تلك العصور، مع إغفال لبعض الأسماء، بهدف التركيز على المفكرين الذين أثروا على الفكر الفلسفى وتطوره، وقد حظى بعض هؤلاء المفكرين بنصيب أوفر من المساحة؛ وذلك لمناقشة آرائهم بشىء من الإسهاب للخروج برؤية واضحة عن ثراء وتنوع الفكر الوسيط. وهذه المهمة ليست بالأمر الهين، ولكنها تستحق كل هذا الجهد من جانبنا ، وعليه فإننى لم أتردد فى الإطالة مع فلسفة كل من القديس بونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت وأوكام، وذلك لتتبـــع التطور الذى مرت به فلسفة العصــــور الوسطـــى قبالة درجة النضـــج، ثم التدهور الذى حل بها فى آخر المطاف.

وفى ضوء الحديث عن "التدهور" فلربما يذهب البعض إلى أننى أتحدث كفيلسوف وليس كمؤرخ. وهذا أمر حقيقى؛ لأنه إذا كان على المرء أن يتقفى نمطا معقولا فى فلسفة العصور الوسطى، فلابد إذن أن يكون لديه مبدأ فى الانتقاء، وهذا نهج أميل إلى الفلسفة منه إلى التاريخ. إن مصطلح "التدهور" ينطوى على مذاق قيمى، وعليه فإن استخدام هذا المصطلح قد يبدو للبعض تجاوزا للساحة المشروعة للمؤرخ، ولربما كان الأمر كذلك بمعنى أو بآخر، ولكن هذه الرؤية لا تنطبق على مؤرخ الفلسفة بأية حال؛ لأنها تضيّق المجال على الكاتب إلى حد كبير. ولا يمكن بحال لكاتب من أتباع هيجل، أو ماركس، أو من أتباع المدرسة الوضعية، أو من أتباع كانط، لا يمكن لهذا أو ذاك أن يسجل تاريخا دون أن تكون له رؤية فلسفية فلماذا إذن يدان كاتب من أتباع القديس توما الإكوينى عند تعريجه على رؤيته الفسلفية الذاتية؟ وفى يقيننا أنه بدون أرضية فلسفية يصبح تاريخ الفلسفة غامضا أو مجرد خيوط متراصة لا رابط بينها!

عندما نتحدث عن "التدهور" فإننا نعنى مدلول هذا المصطلح تماما؛ ذلك لأننى أرى فى فلسفة العصور الوسطى مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية وصولا إلى القرن الثانى عشر، تم تليها مرحلة البناء التركيبى فى القرن الثالث عشر، وأخيراً فى القرن الرابع عشر تأتى مرحلة النقد الهدام. والتدهور ثم الأفول على أننى من جانب آخر لن أتردد فى الاعتراف بأن المرحلة الأخيرة كانت أمرا حتميا ومفيداً فى نفس الوقت؛ لأنها قد حركت الفلاسفة المدرسيين لكى يطوروا مبادءهم ويقيموها على أسس متينة قادرة على مواجهة الانتقادات الموجهة إليهم، وأيضا لكى يستخدموا ما استمدت من أفكار تعود عليهم بالنفع. لقد كانت حقبة السفسطائيين فى الفلسفة اليونانية القديمة (مصطلح سفسطائى بالمعنى الذى وضعه أفلاطون) تثير أسئلة فرضت نفسها على الفلسفة اليونانية، ومع مرور الوقت رأى البعض فيها بعض النتائج الإيجابية. ولا يمكن لأحد ممن يقدرون فكر أفلاطون وأرسطو أن ينظر إلى نشاط السفسطائيين على أنه كان بمثابة الكارثة على مسار الفلسفة اليونانية.

تتمثل الخطة العامة لهذا الجزء والجزء التالى فى عرض للحقب الرئيسية ولخطوط التطور فى فلسفة العصور الوسطى ففى البداية نتصدى لمعالجة فكر آباء الكنيسة الذين أثروا على العصور الوسطى؛ من أمثال بوؤثيوس، والكاتب الذى انتحل اسم ديونسيوس، وفوق هذا وذاك القديس أوغسطين من هيبو. وبعد هذا الجزء التمهيدى من المجلد الأول، نمضى إلى الفكر الوسيط، والنهضة الكارولنجية، وإقامة المدارس، والجدل حول المفاهيم الكونية، وقيام الجدل، ثم أعمال القديس أنسلم فى القرن الحادى عشر، ثم مدارس القرن الثانى عشر خاصة مدارس شارتر وسان فكتور ويعقب ذلك وقفة مع كل من الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية، وبيان تأثيرهما كقنوات لتوصيل الفكر الأرسطى الصحيح وشروحه إلى الغرب المسيحيى. أما المرحلة الثانية فهى حقبة القرن الثالث عشر، عندما ازدهرت فلسفات كل من القديس بونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت على وجه الخصوص. وتأتى المرحلة التالية فى القرن الرابع عشر الذى شهد النقد الهدام لمدرسة أوكام بمعناها الواسع. وأخيرا قدمنا معالجة للفكر السائد فى فترة الانتقال من فلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة، تمهيدا لتفهم أوضح لهذه الفلسفة الأخيرة، وذلك فى الجزء الرابع من هذا العمل.

وختاما هناك نقطتان تستحقان الذكر: الأولى هى أنه ليس من مهام مؤرخ الفلسفة أن يقدم أفكاره الخاصة به، أو أفكار غيره من المحدثين، لتصبح بديلا لأفكار القدامى، وكأن هؤلاء القدامى لم يكونوا على وعى بفحوى ما يقولون؛ فعندما تحدث أفلاطون عن تفاصيل "الذكريات الماضية" لم يكن بحال يبشر بالدراء التى توصل إليها عما نويل كانط، ومع أن القديس أغسطينوس قد سبق ديكارت بقوله "عندما أشك أشعر بوجودى"، فإن هذا لا يدعونا إلى أن نجبر فكر أغسطينوس لنضعه فى قالب ديكارتى من جانب آخر يلاحظ أن بعض المشكلات التى أثارها الفلاسفة المحدثون قد أثيرت أيضا على يد مفكرى العصور الوسطى، وإن كانت فى أوضاع مختلفة، ولذا فإنه من المشروع أن ننبه إلى التوافق هنا وهناك بين بعض التساؤلات والإجابات فى مختلف العصور كذلك من الطبيعى أن نشير إلى بعض المشكلات التى صادفت فلاسفة العصور الوسطى التى تشبه المشكلات التى واجهت الفلاسفة المحدثين.

ومع أننى تجنبت الإشارات المتعددة لمراجع الفلسفة الحديثة، فقد سمحت لنفسى أن أعقد بعض المقارنات مع فلاسفة لاحقين، أملا فى إمكانية وضع مذهب لفلسفة العصر الوسيط، لتعين من يتصدى لدراسة الفكر المعاصر. وفى هذا وذاك أخذت على عاتقى عدم الاستغراق فى تلك المناقشات والمقارنات، ليس فقط من باب الحرص على مساحة الكتابة، ولكن أيضا من أجل الاتساق التاريخى.

النقطة الثانية هى أن الماركسية قد أثرت على عقول الكثيرين من الكتاب؛ حيث فرضت على من يؤرخ للفلسفة أن يستعرض الخليفة الاجتماعية والسياسية للعصر الذى يتصدى له، وأثر ذلك على الفكر الفلسفى ومساره، ولكننا قد آثرنا رغم ذلك أن نركز على الفلسفة فى ذاتها، وليس على المحيط الاجتماعى والسياسى؛ ذلك لأنه من السخف أن نفترض أن جميع الفلسفات قد تأثرت بالمحيط الاجتماعى والسياسى. حقيقة أن فهم المحيط السياسى الذى يعيش فيه الفيلسوف أمر مرغوب فيه، ولكن عندما نتصدى – مثلا– لمبادئ القديس توما الإكوينى حول الجوهر والوجود، أو لنظرية سكوت عن ماهية الوجود، ليس ثمة حاجة على الإطلاق للتعريج على مراجع فى

السياسة أو الاقتصاد. فلقد تأثر أفلاطون بتقدم علوم الرياضيات، كما تأثرت فلسفة العصور الوسطى باللاهوت، كما تأثر ديكارت بالفيزياء، و تأثر برجسون بعلم الأحياء وهلم جرا، ولكن لابد لنا وأن نعترف فى هذا المقام بأن العلوم الأخرى تتأثر بالفعل بالعوامل الاقتصادية، وهنا تصدق نظرية ماركس الفلسفية.

جدير بالذكر أيضا أنه إلى جانب محدودية مساحة هذا العمل التى لم تتح لى فرصة الخوض كثيرا فى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية بصدد الحديث عن فلسفة العصور الوسطى، فإننى قد تعمدت إغفال ما يقال عن تفسير البنية الفوقية الإيديولوجية من خلال تفهم الخلفية الاقتصادية. إن هذا الكتاب هو كتاب لتاريخ الفلسفة فى حقبة محددة هى العصور الوسطى، فهو ليس كتابا فى التاريخ السياسى أو التاريخ الاقتصادى للعصور الوسطى الأوروبية.

الباب الأول

المؤثرات الفكرية السابقة للعصور الوسطى

الفصل الثانى

عصر الآباء

المسيحية والفلسفة اليونانية- اليونان المدافعون عن العقيدة (أرستيدس، القديس جوستين الشهيد، تاتيان، آثناغوراس، ثيوفيلوس)- الغنوصية والكُتّاب المناهضون لها (القديس إيريناوس، هيبوليتوس)- المدافعون اللاتين عن العقيدة (مينوكيوس، فيلكس، ترتوليان، أرنوبيوس، لاكتانتيوس)- مدرسة الإسكندرية للتعليم الشفهى لمبادئ العقيدة (كلمنت، أوريجين)- الآباء اليونانيون (القديس باسل، يوسبيوس، القديس جريجورى من نيصا)- الآباء اللاتين (القيدس أمبروز)- القديس يوحنا الدمشقى - الخلاصة.

١ - ظهرت المسيحية فى العالم كعقيدة موحى بها؛ فلقد بشّر بها المسيح كعقيدة للفداء والخلاص والمحبة، وليست كمذهب مجرد أو نظرية. ولقد أرسل المسيح تلاميذه للبشارة، وليس لشغل الكراسى الأكاديمية مثلما يفعل أساتذة الجامعات على سبيل المثال. ومن هنا فإن المسيحية كانت بمثابة "الطريق" إلى معرفة الله على أرض الواقع المعيش[1]، ولم تكن أبداً نظرية فلسفية تُضاف إلى قائمة مدارس الفلسفة الكلاسيكية. وكانت مهمة رسل المسيح أو تلاميذه وخلفائهم منصبة على تحويل العالم من الوثنية إلى العقيدة الجديدة، ولم يكن همهم استنباط نظرية فلسفية جديدة. ولما كان هؤلاء الرسل يبشرون برسالتهم بين اليهود، فإن الهجوم الذى قوبلوا به كان هجوما لاهوتيا.

---

(١) إشارة إلى قول السيد المسيح "أنا هو الباب" إنجيل يوحنا الإصحاح العاشر: ٩ (المراجع).

أما بالنسبة لغير اليهود، فإننا نعلم من واقع موعظة القديس بولس فى أثينا أن المواجهة هنا كانت مع الفلاسفة اليونان بالمعنى الأكاديمى.

على أنه عندما ثبتت المسيحية أقدامها وأخذت فى الانتشار، فإنها أثارت الشكوك والعداوة، ليس فقط فى نفوس اليهود والسلطات السياسية المسئولة آنذاك، وإنما أيضا لدى جموع المثقفين والكتاب الوثنيين. وكان الهجوم على المسيحية يرجع من جانب إلى جهل بالدين الجديد، أو الارتياب عن غير دراية، أو الخوف من هذا "المجهول الجديد"، أو بسبب الصورة الخاطئة التى رسمها البعض لهذه العقيدة. ومن جانب آخر جاء الهجوم على أسس نظرية تستند إلى قواعد الفلسفى أو المستوى اللاهوتى. وعلى هذا فإن كُتاب آباء الكنيسة الأول من المدافعين عن العقيدة قد تضمنت عناصر فلسفية، ولكن هذا لا يعنى أن هذه الكتابات قد شكلَت مذهبا فلسفيًا بعينه؛ حيث إن اهتمام هؤلاء الآباء كان منصبا بالدرجة الأولى على الأمور اللاهوتية دفاعًا عن العقيدة. على أنه عندما أصبحت المسيحية تقف على أرض صُلبة، وشاعت تعاليمها بين الناس، وصار فى مقدور الكُتّاب المسيحيين أن يطوروا من فكرهم وعلمهم، أخذ البُعد الفلسفى يظهر بوضوح فى هذه الكتابات، خاصة فى مواقف المواجهة مع الفلاسفة الوثنيين المتضلعين فى الفلسفة.

لقد كان للموقف الدفاعى لآباء الكنيسة آثاره على تطور الفلسفة المسيحية، ويرجع هذا إلى سببين: الأول، وهو لا يتصل بالعقيدة، فقد تمثل فى الموقف العدائى الذى قوبلت به العقيدة الجديدة، والثانى، وهو يتصل بالعقيدة نفسها، ذلك أنه كلما ازدادت رغبة المثقفين المسيحيين فى التعمق فى العقيدة بقدر ما كانت تسمح الظروف، فإنهم قد تبحروا فى محتوى الخطاب الدينى لكى يكونوا رؤية شاملة عن العالم والحياة الدنيا على ضوء هذه العقيدة. وهذا العامل الأخير قد بدأ يفعل فعله لدى الآباء فى أواخر القرن الأول الميلادى، وقد وصل ذروته فى فكر القديس أغسطينوس. وأما السبب الأول وهو التبحر فى أمور العقيدة، فهو إرهاصة للموقف القائل: إنى أؤمن لكى أتفهم، وهو مبدأ كان قائمًا عند الآباء منذ البداية. ورغبة من هؤلاء الآباء فى التفهم والاستيعاب من ناحية، وفى تحديد معالم العقيدة فى مواجهة الهرطقات من ناحية أخرى، فإن المحتوى

الأصلى للرسالة السماوية أصبح أكثر وضوحاً ونماء، بمعنى أن المفاهيم التى وردت بشكل ضمنى أصبحت الآن واضحة جلية ويمكن الإفصاح عنها وعن محتواها. فمنذ البداية- على سبيل المثال- قبل المسيحيون فكرة لاهوت وناسوت المسيح، ولكن المعانى التى تنطوى عليها هذه الفكرة لم تتبلور إلا بمرور الوقت، بعد أن صيغت فى مفاهيم محددة، من قبيل اكتمال الناسوت فى شخص المسيح يعنى أنه كان يملك إرادة بشرية. وهذه المفاهيم كانت بطبيعة الحال مفاهيم لاهوتية، كما أن التقدم من المعانى المتضمنة إلى معان مفصح عنها يمثل خطوة إلى الأمام فى العلوم اللاهوتية. وهذه المسيرة قد تضمنت استخدام مفاهيم ومقولات اقتبسها آباء الكنيسة من الفلسفة يضاف إلى ذلك أنه لما لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم (وذلك بالمعنى الأكاديمى لمصطلح الفلسفة)، فإنه كان من الطبيعى أن يلتفت هؤلاء الآباء إلى الفلسفات السائدة آنذاك، التى كانت من بطون الأفلاطونية المحملة بروافد أخرى كثيرة. وبصفة عامة يمكن القول بأن الأفكار الفلسفية للكتاب المسيحيين المبكرين كانت أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة فى نزعتها (مع جرعة من الفلسفة الرواقية)، وأن التراث الأفلاطونى قد ظل يهيمن على الفكر المسيحى، ومع ذلك فلابد لنا أن نتذكر أن الكتاب المسيحيين لم يكونوا يفرقون بشكل قاطع بين اللاهوت والفلسفة؛ ذلك أنهم وهم يسعون إلى تقديم الحكمة أو "الفلسفة" المسيحية بمعناها الواسع، التى كانت فى الأصل لاهوتية الطابع، قد ضمنوها أبعاداً فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة. ولذا فإن مهمة مؤرخ الفلسفة هى أن ينحى هذه المدخلات الفلسفية جانبا ليتفحصها، ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع منه أن يقدم صورة كاملة للفكر المسيحى المبكر، لسبب بسيط وهو أنه- من الناحية النظرية- ليس مؤرخاً للاهوت الدوجماطيقى أو لشروحه وتأويلاته.

ولما كان الفلاسفة الوثنيون يصبون هجومهم على الكنيسة ومعتقداتها من ناحية، فى حين كان المدافعون المسيحيون واللاهوتيون يلجأون إلى اقتباس أسلحة خصومهم للرد عليهم من ناحية أخرى، فإن هذا المناخ قد جعل الكتاب المسيحيين يتأرجحون فى موقفهم من الفلسفة القديمة؛ فهم تارة يرون فيها عدواً ومنافساً للمسيحية، وأخرى يلجأون إلى ساحتها وأسلحتها للرد على خصومهم، بل إن البعض من هؤلاء الكتاب قد

رأوا فى الفلسفة القديمة إرهاصة من العناية الإلهية لتمهد الطريق لظهور البشارة المسيحية. وهكذا فإنه فى حين أن كاتبا مثل ترتوليان يرى فى الفلسفة سقط متاع هذه الدنيا الفانية، نجد كلمنت السكندرى ينظر إلى الفلسفة على أنها هبة من الله أو وسيلة تهذيبية لإعداد العالم لتقبل رسالة المسيح؛ مثلما كان الناموس بالنسبة لليهود وسيلة للتعليم والتهذيب. وكان كلمنت يعتقد – مثلما كان يعتقد جنستين من قبله– أن أفلاطون قد اقتبس حكمته من موسى والأنبياء الآخرين (وهذا ما كان يذهب إليه الكاتب اليهودى فيلون من قديم)، ومثلما حاول فيلون مصالحة الفلسفة اليونانية مع العهد القديم، كذلك حاول كلمنت مصالحة الفلسفة اليونانية أيضا مع العقيدة المسيحية، وهذا أيضا ما نجده عند القديس أغسطينوس نفسه فى اعترافاته الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة عندما عرض وجهة النظر المسيحية.

٢ – وبالنسبة للمجموعة الأولى من الكُتّاب المسيحيين الذين ضمنوا كتاباتهم بعض الأفكار الفلسفية، يمكننا أن نحصر منهم المدافعين الأول الذين تصدوا للدفاع عن العقيدة المسيحية ضد هجوم الوثنيين عليها (أو بالأحرى لمخاطبة السلطات الإمبراطورية أن للمسيحية الحق فى التواجد على الساحة)– ومن بين هؤلاء الكتاب: أرستيديس، وجستين، وميليتو، وتاتيان، وأثناغوراس، وثاوفيلوس من أنطاكية. وفى محاولتنا لتقديم صورة مختصرة لفكر أو فلسفة هؤلاء الآباء الكنسيين، فإننا إنما نهدف بالدرجة الأولى إلى رسم خلفية موجزة للفكرة الأساسية لهذا الكتاب، ومن ثم فإننا سوف نمر على هؤلاء الكتاب مرور الكرام، وذلك بقدر إبراز هوية العناصر الفلسفية التى وردت ضمن كتاباتهم:

(أ) مارقيانوس أرستيديس: وهو الملقب بلقب "فيلسوف من أثينا"، وقد كتب دفاعا عن المسيحية يؤرخ بسنة ١٤٠م على وجه التقريب، وموجه إلى الإمبراطور أنطونينوس بيوس[(١)].

(1)Texts and Studies, Vol.

وينصب جزء وافر من هذا العمل على الهجوم على الآلهة الوثنية اليونانية والمصرية، مع انتقاد لاذع لأخلاق اليونان. ويعلن أرستيديس في بداية دفاعه أنه "في غاية الدهشة والعجب من نظام هذا العالم"، رغم إدراكه أن "العالم وكل ما يدب عليه وفيه من حركة، إنما يتحرك بفعل محرك آخر، وبأن ما يحرك هو بالضرورة أقوى من ذاك الذي يدفع للحركة"، مختتما بأن "محرك العالم هو رب الكل، الذي خلق كل شيء من أجل الإنسان". وبهذا يقدم أرستيديس في إيجاز صورة للعالم ونظامه وحركته، وهو يحدد المحرك والمدبر لهذا العالم برب السماوت الذي يعزو إليه الكاتب صفات الخلود والكمال والإعجاز والحكمة والخير. ويتضح من هذا أن أرستيديس يعالج قضية اللاهوت بصفة مبدئية، وليس لأسباب فلسفية بحتة، وصدفة الأول والأخير هي الدفاع عن العقيدة المسيحية.

(ب) فلافيوس جستينوس (القديس جستين الشهيد): هناك مساحة أكبر للفلسفة في كتابات جوستين، الذي ولد في بلدة نابلس لأبوين وثنين حوالي سنة ١٠٠م، وقد اعتنق جوستين المسيحية، واستشهد في مدينة روما قرابة سنة ١٦٤م. وفي "محاورته" مع شخص يدعى تريفو، يعلن جستين أن الفلسفة هي أثمن هدية منحها لنا الله، وهي تستهدف قيادة الإنسان إلى الله، مع أن جوهر الفلسفة ووحدتها أمور لم يفطن إليها أغلب الناس، ومن ثم انقسم الفلاسفة إلى شعاب متباينة[١]. وأما بالنسبة له شخصياً، فإنه قد قصد أول الأمر أبواب الرواقيين، ولكن تبين له فيما بعد أن فكرة الرواقيين عن الله فكرة عاجزة، ولذا فإنه قصد إلى المشائين، ولكنه سرعان ما هجرهم عندما تكشف له أنه لم يكن سوى واحد من "اللاهثين" عبثاً[٢]. وبعد تجربته مع المشائين قصد جوستين إلى واحد من أتباع فيثاغوراس المشاهير، ولكن

(1) 2.1.

(2) 2.3.

نظرا لقلة حيلته فى الموسيقى والهندسة والفلك، فإنه لم يرق فى عينى المعلم الجديد. ولما كان جستين غير راغب فى إضاعة وقته فى تحصيل هذه العلوم، فإنه قصد إلى أروقة الأفلاطونيين، حيث استهوته أخبارهم عن المثاليات الأزلية، الأمر الذى جعله مهيئًا لمعاينة الربوبية، التى تمثل حجر الزاوية فى فلسفة أفلاطون[1] وبعد ذلك بقليل وقع جوستين فى جدال مع واحد من المسيحيين الذى كشف له عن عجز الفلسفة الوثنية، وحتى الأفلاطونية نفسها، عن الكشف عن الحقيقة[2]. وهكذا فإن جوستين يمثل لنا نموذجًا للوثنى المثقف الذى هجر الوثنية واعتنق الديانة المسيحية، وهو مع شعوره بأن هذا التحول كان بمثابة نهاية لمرحلة من مراحل تجواله الفكرى، لم يكن بمقدوره أن يتخذ موقفا سلبيًا أو عدائيًا تجاه الفلسفة اليونانية.

وتفصح كلمات جوستين فى "محاورته" أنه يقدر الفلسفة الأفلاطونية تقديراً حقا، خاصة فيما يتعلق بأفكارها عن العالم اللامادى وعن الكائن الأعلى المفارق للجوهر، التى وجد فيها شيئا من صفات الخالق. ومع ذلك فإن جوستين يقرر بأنه مقتنع بأن الطريق السليم والآمن لمعرفة الله، أى "الفلسفة" الحقة، إنما يتأتى فقط عن طريق قبول الرسالة الموحى بها من الله. وهو فى أطروحتيه الدفاعيتين يستخدم مصطلحات أفلاطونية من قبيل وصفه لله "بالخالق للكل والكون المادى جميعًا"[3] على أنه ينبغى ملاحظة أن استخدام جوستين لمصطلحات أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة لا يعنى أنه كان مدركا لدلالة هذه المصطلحات فى سياقها الفلسفى الدقيق، وإنما جاء استخدامه لهذه المفردات من واقع دراساته أو إلمامه العام ومن تعاطفه مع الفلسفة الأفلاطونية. وعلى هذا فإنه لا يتردد أحيانًا فى الكشف عن التشابه بين التعاليم المسيحية والأفلاطونية فيما يتصل- على سبيل المثال - بقضية الثواب والعقاب بعد الموت[4]،

---

(1) 2.4-6.

(2) 3,1ff.

(3) E.g. Apologia, 1,8,2.

(4) Ibid, 1,8,4.

كما أنه يعلن عن إعجابه الشديد بشخص الفيلسوف سقراط؛ فعندما راح سقراط مدفوعًا بسلطان "الكلمة" ((Logos، التى كان هو بمثابة أداتها، يدعو الناس إلى طريق الحق بعيداً عن الزيف، حكم عليه القوم بالإعدام بشبهة المروق والإلحاد، وبالمثل- يقول جوستين – فإن المسيحيين الذين يؤمنون "بالكلمة المجسدة" نفسها، والذين يستنكرون الآلهة الزائفة، هم أيضا قد باتوا يوصمون بالإلحاد[1]. وبمعنى آخر فإن فكر سقراط الذى كان يروى لإعلان الحق، كان تمهيداً لرسالة المسيح، وكما أن سقراط قد أدين بعقوبة الموت، فإن ذلك كان سابقة للحكم على المسيح وأتباعه بنفس العقوبة فيما بعد. ويعتقد جوستين أن أفعال البشر ليست محتومة كما يقول الرواقيون؛ وذلك لأن البشر يقدمون على طريق الصواب أو الخطأ بمحض اختيارهم الحر. أما ما حل بسقراط وأمثاله من اضطهاد فهو من فعل أبالسة البشر، فى حين أن أبيقور وزبانيته يحظون بالتقدير والاحترام![2].

يتضح من هذا العرض أن جوستين لم يضع حداً فاصلاً بين اللاهوت والفلسفة بالمعنى الدقيق؛ فهو يؤمن بوجود حكمة واحدة، أو "فلسفة" واحدة، تجلت معالمها فى شخص المسيح، ومن خلاله اكتملت الرسالة، وهذا- فى تقديره - ما تضمنته أفضل الأفكار الفلسفية الوثنية خاصة عند الأفلاطونيين، تمهيداً لظهور بشارة المسيح. ويلاحظ جوستين أن الفلاسفة الوثنيين عند تعريفهم للحق لم يكن لديهم سوى سلطان "الكلمة"، أما المسيح فهو "الكلمة" ذاتها وقد صارت جسداً. إن هذه النظرية التى يبديها جوستين عن الفلسفة اليونانية وعن صلاتها بالأفكار المسيحية كانت ذات أثر بعيد وفعال على الكتاب اللاحقين.

(ج) تاتيان: طبقًا لشهادة إيرينايوس[3]، كان تاتيان تلميذًا لجوستين ، وهو من أصل سورى، وقد تضلع فى الآداب والفلسفة اليونانية، ثم اعتنق المسيحية.

---

(1) Ibid, 1,5,3 ff.

(2) Ibid, 1,5,3 II (7), 3.

(3) Against the Heresies, 1,28.

وليس هناك ما يبرر الشك فى القول بتلمذة تاتيان على يد جستين الشهير، وإن كان تاتيان فى "رسالته إلى اليونانيين" لا يخفى خلافه مع أستاذه المتعاطف مع الفلسفة اليونانية فى بعض جوانبها، وهو شديد الاقتناع "باللوغوس"، كما أنه يميز بين النفس (بسيكى) والروح (ينقما)، كما أنه يعتقد أن الخلق قد تم فى لحظة زمنية معينة، ويصر أيضا على الإرادة الحرة لبنى البشر. وهذه المعانى جميعًا قد استوحاها تاتيان- كما يقول- من الكتاب المقدس والتعاليم المسيحية، ولذا فهو لا يستند كثيراً إلى العلوم اليونانية أو الفكر اليونانى فى خطابه، وإن كانت كتاباته لا تخلو من تأثير هذا الفكر عليه بين الفينة والأخرى. وواقع الأمر أن تاتيان كان مفكرًا متشدداً إلى أبعد الحدود، فنحن نعلم من القديس إيرينايوس ومن القديس جيروم[1] أنه فى أعقاب استشهاد جستين وقع تاتيان فى خلاف حاد مع رجالات الكنيسة، واعتنق الأفكار الغنوصية التى كان ينادى بها فالنتنيان، ثم قام بعدها بتأسيس طائفة من الزهاد أو "المتعففين"، الذين أدانوا شرب الخمر، واستخدام النساء للزينة، كما وصفوا الزواج بالرجس والدنس[2].

هذا ولا يشك تاتيان فى مقدرة الفعل البشرى على البرهنة على وجود الله من واقع صنائع الخالق ومخلوقاته، كما أنه يستعين بمفاهيم ومقولات فلسفية من أجل تطوير علوم اللاهوت؛ ومن ذلك- على سبيل المثال- قوله بأن "الكلمة" المنبثقة من الجوهر الإلهى "لا تقع فى فراغ" أبداً مثل كلام البشر، وإنما هى تبقى فى جوهرها كأداة ربانية فاعلة للخلق. وهو بهذا يستخدم فكرة التماثل بين مولد الفكر البشرى والنطق به فى الكلمة؛ وذلك لكى يشرح لنا معنى انبثاق "الكلمة". كما أنه عندما يعرض لقضية الخلق، فإنه يستخدم لغة تذكرنا بمحاورة "طيماوس" لأفلاطون حول فكرة "الخلق للكون المادى". ورغم أن تاتيان يستعين بمصطلحات وأفكار مستقاة من الفلسفة الوثنية،

(1) E.g. Adv. Jovin., 1,3, Comm., in Amos.

(2) Irenaeus, Against the Heresies, 1,28.

إلا أنه لا يبدى تعاطفًا مع هذه الفلسفات، بل إنه يعلن أن الفلاسفة اليونان قد أخذوا بعض الأفكار الصائبة من الكتاب المقدس، وأما ما جاءوا به من عندهم فهو ضلال وانحراف. من ذلك – على سبيل المثال– قوله بأن الرواقيين قد انحرفوا عن فكرة العناية الإلهية وأحلوا محلها نظريتهم عن الحتمية والقدرية. ولعله من سخريات الأقدار أن تاتيان وهو يرسم خطًا فاصلاً بين "السفسطة" الوثنية (على حد تعبيره) والحكمة المسيحية قد انتهى به المطاف ليدان بالهرطقة من قبل الكنيسة!.

(د) أثيناغوراس: يمثل أثيناغوراس فى كتاباته شيئا من الكياسة فى الحكم على اليونان الأقدمين، وهو فى ذلك يتفق مع منهج جوستين الشهيد؛ فلقد خاطب أثيناغوراس الإمبراطورين ماركوس أوريليوس، وكومودوس "فاتحى أرمينيا وسرماتيا، والفيلسوفين قبل كل شىء" فى "التماس من قبل المسيحيين"، وذلك قرابة سنة ١٧٧م، يدافع فيه عن المسيحيين ضد الاتهامات الثلاثة الموجهة إليهم؛ من إلحاد، واحتفالات يتم فيها أكل لحوم البشر، وزواج بالمحارم. وفى تصديه للاتهام الأول يقدم أثيناغوراس دفاعًا عقلانيًا عن العقيدة المسيحية التى تؤمن بإله واحد أزلى. وهو يستهل دفاعه بالتذكير بالفلاسفة القدامى من أمثال فيلولاوس، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، كما أنه يقتبس فقرات من محاورات "طيماوس" لأفلاطون عن صعوبة البحث فى "خالق الكون وسيده"، وكذا عن استعصاء نقل هذه المعرفة لكافة البشر. ثم يتساءل أثيناغوراس لماذا يوصف المسيحيون وقد توصلوا إلى معرفة الخالق بأنهم ملاحدة، فى حين أن أفلاطون لم يوهم بالإلحاد، مع أنه قد نادى بفكرة "الخالق للكون المادى". وإذا كان الشعراء والفلاسفة قد اجتهدوا فى معرفة الله، وكان الناس يستمعون إلى ما وصلوا إليه، فإنه من السخف أن يرفض الناس الاستماع إلى روح الله تخاطبهم من خلال أفواه الأنبياء!.

ويمضى أثيناغوراس بعد هذا ليسفه من فكرة تعدد الآلهة أو الأوثان المادية، معلنا أن الله وحده هو الذى يشكل المادة (مع أن أثيناغوراس يدرك بالكاد صورة الله بمنأى

عن الحيز المادى)، وبأن الله هو العلة الأولى وراء كل ما هو فان وعرضى. وهو هنا يرتكز على حجج أفلاطونية صرفة. والواضح أن أثيناغوراس يمضى على خطى جوستين الشهيد؛ فهو يقول بوجود "فلسفة" أو "حكمة" واحدة، التى لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال الرسالة المسيحية، رغم أن الفلاسفة اليونان كانوا قد توصلوا إلى شيء من هذه الحقيقة. وعليه فإنه يدعو الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس الذى يجل الشعراء والفلاسفة القدامى إلى أن يعطى المسيحية حقها من التقدير، وإن كان لا يدعوه إلى اعتناق هذه العقيدة. ويتضح من هذا الخطاب أن أثيناغوراس كان فى موقف الدفاع اللاهوتى عن المسيحية، ولكنه يستخدم فى دفاعه حججًا وأفكارًا فلسفية للوصول إلى هدفه. وعند تعرضه لعقيدة قيام الأجسام من الموت، فإنه خلافًا لوجهة نظر أفلاطون، يحاج بأن الجسد مكون جوهرى للإنسان المتكامل؛ ذلك لأن الإنسان ليس مجرد روح تستخدم الجسد كوعاء[1].

(هـ) ثيوفيلوس الأنطاكى كتب ثيوفيلوس أطروحة موجهة "إلى أطولخيوس" حوالى سنة ١٨٠م، يؤكد فيها أن نقاء الروح أمر حتمى لكل من يتطلع إلى معرفة الله. ثم ينتقل إلى الحديث عن الصفات الإلهية، موضحًا أن البشر عاجزون بعقولهم المحدودة عن فهم اللامحدود وغير المدرك، القادر، الحكيم، الأزلى إلى أبد الآبدين. وكما أن روح الإنسان- وهو غير مرئى، لا يدرك إلا من خلال حركات الجسم، فكذلك الله لا يدركه البشر إلا من خلال أعماله وعنايته الإلهية. ولكن ثيوفيلوس لم يكن دقيقًا فى عرضه لآراء الفلاسفة اليونان، لكنه كان يحمل لأفلاطون تقديرًا ووقارًا واحترامًا،[2] وإن كان يأخذ عليه أنه لم يعتقد فى الخلق من العدم، كما أنه لا يوافق أفلاطون فى آرائه عن الزواج (وإن كان ما ينسبه ثيوفيلوس هنا لأفلاطون مغلوطًا).

٣ – إن هؤلاء الكتاب الذين عرجنا عليهم قد كتبوا أطروحاتهم باليونانية، وكان شغلهم الشاغل دحض الاتهامات التى شنها الوثنيون على المسيحية. والآن يمكننا أن

(1) On the Resurrection.

(2) Ad Autol. 3,6.

نتوقف قليلاً عند القديس إيرينايوس الذى تصدى لتنفيذ آراء الغنوصين، مع التعريج أيضًا على هيبوليتوس. فلقد كتب الرجلان باليونانية لمهاجمة الآراء الغنوصية التى ازدهرت فى القرن الثانى. والواقع أن كتابات هيبوليتوس جديرة بالاهتمام؛ لأنها تحمل إشارات عديدة إلى الفلسفة والفلاسفة اليونان.

وعن الغنوصية يكفى فى هذا السياق أن نقول بصفة عامة بأنها كانت خليطا مزعجًا من الأفكار التوراتية الإنجيلية واليونانية والمشرقية فى ماعون واحد. وكان هدف الغنوصيين إحلال فكرة "المعرفة" (gnosis) كبديل لفكرة الإيمان، إلى جانب طرح أفكار عن الصفات الإلهية، والخلق، وأصل الشر والخلاص. والغنوصية من هذا المنطلق كانت موجهة إلى ذاك النفر من النخبة المسيحية الذين كانوا يرون أنفسهم على درج ثقافى رفيع لا يرقى إليه عوام المسيحيين. ولقد كانت هناك غنوصية يهودية قبل ظهور الصيغة المسيحية للغنوصية. ويمكن أن ننظر إلى هذه الأخيرة على أنها هرطقة مسيحية، عندما قام الغنوصيون بإدخال عناصر مسيحية على أفكارهم. والحق أن الغنوصية كانت محملة بعناصر شرقية وهلينية لدرجة يصعب معها أن نصنفها كهرطقة مسيحية بالمعنى المتواتر عن الهرطقات، مع أنها كانت تمثل خطرًا حقيقيًا فى القرن الثانى؛ لأنها أفسدت عقول عدد وافر من المسيحيين الذين استهوتهم الشطحات اللاهوتية الفلسفية المتشابكة التى قدمها الغنوصيون تحت مظلة "المعرفة". ولقد ظهرت طوائف عديدة من الغنوصيين تحت مسميات مختلفة؛ فهناك أتباع كيرنثوس، وجماعة مارقيون، وأتباع أوفيت، ومريدى بسليدس، ثم طائفة فالنتينوس. ونحن نعلم أن مارقيون كان مسيحيًا أنزلت عليه لعنة الحرمان الكنسى. أما أتباع أوفيت فأغلب الظن أنهم يرجعون إلى أصول يهودية من الإسكندرية، وأما الغنوصيون المشاهير من أتباع باسليدس وفالنتينوس (القرن الثانى) فإننا لا نعلم أنهم كانوا أصلا من المسيحيين.

ولعل أهم ما فى الغنوصية من أفكار بصفة عامة فكرة الثنائية بين الله والمادة، وهذا يجعلها قريبة الشبه بالأفكار المانوية فى مراحلها المتأخرة. ويعتقد الغنوصيون أن الفراغ الكائن بين الله والمادة ممتلئ بسلسلة من "الفيض" أو الخلائق الوسيطة التى

كان من ضمنها المسيح. وتصل عملية "الفيض" إلى تمام لحظة الرجوع إلى الله عن طريق الخلاص.

وفى الصيغة التى وضعها مارقيون- كما هو متوقع المسيحية للغنوصية، ويمكن أن ننظر إلى هذه الأخيرة على أنها هرطقة مسيحية، عندما قام الغنوصيون بإدخال عناصر مسيحية على أفكارهم. والحق أن الغنوصية كانت محملة بعناصر شرقية وهلينية لدرجة يصعب معها أن نصفها كهرطقة مسيحية بالمعنى المتواتر عن الهرطقات، مع أنها كانت تمثل خطرًا حقيقيًا فى القرن الثانى؛ لأنها أفسدت عقول عدد وافر من المسيحيين الذين استهوتهم الشطحات اللاهوتية الفلسفية المتشابكة التى قدمها الغنوصيون تحت مظلة "المعرفة" ولقد ظهرت طوائف عديدة من الغنوصيين تحت مسميات مختلفة؟ فهناك أتباع كيرنثوس، وجماعة مارقيون، وأتباع أوفيت، ومريدو باسليدس، ثم طائفة فالنتينوس. ونحن نعلم أن مارقيون كان مسيحيًا أنزلت عليه لعنة الحرمان الكنسى، أما أتباع أوفيت فأغلب الظن أنهم يرجعون إلى أصول يهودية من الإسكندرية، وأما الغنوصيون المشاهير من أتباع باسليدس وفالنتينوس (القرن الثانى) فإننا لا نعلم أنهم كانوا أصلا من المسيحيين.

وفى الصيغة التى وضعها مارقيون- كما هو متوقع منه- تأتى العناصر الدينية المسيحية فى موقع الصدارة، حيث يرد إله العهد القديم "الصانع" فى مرتبة أدنى لإله العهد الجديد، الذى ظل غير معروف للعالم حتى أظهر نفسه للكون فى صورة يسوع المسيح. على أن هذا البعد المسيحى تكمن أهميته فى أفكار باسليدس وفالنتينوس، حيث يرد المسيح كمخلوق أدنى (كواحد من الأيونات (Eons فى هيراركية هرمية من الفيض الإلهى وشبيه الإلهى، كما أن رسالة المسيح لا تعدو أن تكون بلاغًا للبشر أن خلاصهم يكمن فى المعرفة (.(gnosis وحيث إن المادة شر، فإنها لا يمكن أن تكون من صنع الله المتعالى، وإنما هى من فعل "الأرخون الأكبر" الذى عبده اليهود إلها لهم. من هذا يتضح أن الأفكار الغنوصية لم تكن أفكارًا ثنائية خالصة بالمعنى الذى قال به المانويون؛ لأن "خالق الكون المادى" الذى هو إله العهد القديم، لم يكن، عند هذه

الجماعات، "مبدأ" أو "أصلا" منعزلا للشر (يلاحظ هنا تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى مطلق مبدأ الثنائية)، ذلك لأن الهدف الأهم عند هؤلاء الغنوصيين لم يكن مبدأ الثنائية بقدر ما هو منصب على "المعرفة" كطريق للخلاص. أما تبنى الغنوصيين للأفكار المسيحية، فإنما يرجع إلى رغبتهم فى استمالة المسيحيين وذلك بوضع "المعرفة" كبديل للإيمان.

ولسنا بحاجة إلى أن ندخل فى تفصيلات أبعد من هذا فى الغنوصية وشروطها "للفيض"، ويكفى أن نقرر أن خلفيتنا العامة كانت مزيجًا من أفكار شرقية ويونانية (من قبيل أفكار الفيثاغوريين والأفلاطونيين الجدد، مع جرعات متفاوتة من العناصر المسيحية المستقاة من التعاليم المسيحية، ومن أسفار مشكوك فى صحتها. وبالنسبة لنا اليوم فإنه يصعب علينا أن نتبين كيف كانت الغنوصية تمثل خطرًا على الكنيسة أو على عقول الناس، ولكن ينبغى أيضا أن نتذكر أن هذه الأفكار قد ظهرت فى وقت شهد زخمًا من المدارس الفلسفية والعقائدية السرية لإشباع العطش الروحى لأصل العصر. يضاف إلى هذا أن الأفكار الأخروية والفلسفية اللاهوتية، المحاطة بهالة من سحر "وحكمة الشرق" كانت لا تزال تستهوى عقول بعض الناس، مثلما كانت الحال حتى وقت قريب من عصرنا الحديث.

أ – القديس إيرينايوس (ولد حوالى سنة ١٣٧م): هاجم إيرينايوس الغنوصيين فى أطروحة بعنوان "ضد الهراطقة"، مبينا لهم أنه لا يوجد سوى إله واحد، خالق السماء والأرض وكل شىء ثم يعرج على فكرة "التدبير" الإلهى، والقناعات السائدة عند البشر كافة، مبينًا أن الكفار أنفسهم قد توصلوا بإعمال عقولهم إلى معرفة الله الخالق، وذلك من حقيقة الخليقة من حولهم[١].

لقد خلق الله العالم بمحض إرادته هو، وليس بالجبر[٢]. كما أن الله قد خلق العالم من العدم، وليس من مادة كان لها وجود من قبل، كما يزعم الغنوصيون، اعتمادًا على

(1) 2,9,1.

(2) 2,1,1,2,5,3.

آراء نكساجوراس، وإمبدوقليس، وأفلاطون[١]. وعلى أنه، بالنسبة لإيرنيايوس، رغم أنه فى مقدور العقل البشرى أن يعرف الله عن طريق العقل والوحى، فإنه عاجز عن إدراك الربوبية التى يتعالى جوهرها على طاقة العقل الإنسانى. ولذا فإن الزعم بمعرفة الأسرار الإلهية والاسترسال فيما وراء الإيمان البسيط والمحبة، كما يفعل الغنوصيون، إنما هو مجرد غرور بشرى وصلف من جانب الإنسان. كما أن فكرة التناسخ فكرة ضالة، فى حين أن القانون الوضعى لا ينفى، وإنما يؤكد ويعزز من القانون الطبيعى. وخلاصة القول عند إيرينايوس أن "تعاليم الرسل هى المعرفة الحقة"[٢].

وطبقًا لإيرينايوس فإن الغنوصيين قد اقتبسوا معظم أفكارهم من الفلاسفة اليونان، أما الأخلاقيات فقد استوحوها من أبيقور والكلبيين، وأما فكرة التناسخ فهى من عند أفلاطون. إن هذه الفكرة التى تربط بين النظريات الغنوصية والفلاسفة اليونان هى التى حملها بعد إيرينايوس تلميذه هيبولتيتوس.

ب - هيبولتيتوس (ت. قرابة سنة ٢٣٦م): وهو كما يقول فوتيوس[٣] كان تلميذاً لإيرينايوس، وقد استفاد الكثير من تعاليم أستاذه. ففى مقدمة أطروحته بعنوان "فضل الفلسفة" يعلن عن هدفه (وإن كان لم يحقق هذا الهدف تماماً) فى أن يكشف سرقات الغنوصيين لأفكار الفلاسفة القدامى، بعد أن شوهوا محتواها الأصلى. ولتحقيق هذا الهدف فإنه يعرض لأفكار هؤلاء الفلاسفة، معتمداً فى مصادره على "التسبيحة فى شكر الله" التى وضعها ثيوفراسطس، وإن كانت اقتباساته منها غير دقيقة.

---

(1) 2,14,4.

(2)4,33,8.

(3) Bibl., Cod. 121.

والاتهام الأساسى الذى يوجهه هيبولتيتوس ضد الفلاسفة اليونان أنهم كانوا يمجدون المخلوقات بعبارات رنانة، ولكنهم كانوا يجهلون خالق كل هذه الصنائع جميعاً، التى جبلها الله من العدم بحكمته الربانية، فهو العارف لكل شيء منذ الأزل.

٤ - جاءت كتابات هؤلاء الكتاب باليونانية، فى حين أن البعض الآخر من المدافعين عن العقيدة كتبوا باللاتينية ومن بينهم:

منيكيوس فيلكس؛ وترتوليان؛ وأرنوبيوس؛ ولاكتانتيوس. ويعد ترتوليان أهم هؤلاء جميعًا.

أ - منيكيوس فيلكس: لا نعرف بالضبط إن كان منيكيوس قد عبر عن موقفه من الفلسفة اليونانية قبل أم بعد ترتوليان. وفى كل الأحوال فإن أطروحته بعنوان "أوكتافيوس" قد لقيت قبولاً واسعًا أكثر من كتابات ترتوليان. ويعتقد منيكيوس أن البرهنة على وجود الله بصفة يقينية، إنما تتأتى من تأملنا فى منظومة الطبيعة، ومن تكوين الكائنات الحية خاصة الجنس البشرى. كما أن وحدانية الله تستلهم من وحدانية النظام الكونى، وذلك ما نادى به الفلاسفة اليونان. فلقد اعترف أرسطو بإله واحد، كما أن الرواقيين كانت لديهم عقيدة فى العناية الإلهية، فى حين أن أفلاطون قد استخدم لغة شبيهة بتعاليم المسيحية فى محاورة "طيماوس"، وذلك فى إشارته إلى خالق الكون وأب الكل.

ب - ترتوليان: ولد ترتوليان قرابة سنة ١٦٠م لأبوين وثنيين، وقد تلقى تعليمه فى القانون وعمل فى ساحة القضاء فى روما. وقد اعتنق ترتوليان المسيحية، ولكنه تردى فى الهرطقة "المونتانية"، وهى طائفة متشددة فى أمور التطهر المتزايد. وهو أول كاتب لاتينى مسيحى مميز، ونجد فى كتاباته احتقاراً بالغًا للوثنية وعلومها. وهو يتساءل عما عساه يجمع بين الفيلسوف وبين الإنسان

المسيحى؛ فالأول ابن للعقلية اليونانية القديمة ومساقات الضلال، أما الثانى فهو ابن للسماء وعدو للضلال؛ لأنه يحب الحق[1] ويعتقد ترلوليان أنه حتى حكمة سقراط نفسه كانت حكمة قاصرة؛ لأنه لا يمكن لأحد أن يعرف الله فى معزل عن التعرف إلى المسيح، كما لا يمكن معرفة المسيح فى معزل عن التعرف بالروح القدس. يضاف إلى ذلك أن سقراط قد اعترف بأنه كان يسترشد بالشيطان[2] أما أفلاطون فقد وجد صعوبة فى التعرف إلى خالق الكون وربه، فى حين أن أبسط المسيحيين لم يجد صعوبة فى التعرف إلى الله[3] ويعتقد ترتوليان أن الفلاسفة اليونان هم "الأحبار" الذين اعترف منهم الهرطقة بدعهم[4] ؛ فلقد اقتبس فالنتينوس من الأفلاطونيين، ونهل مارقيون من الرواقيين، فى حين أن الفلاسفة أنفسهم قد اقتبسوا أفكارهم من "العهد القديم" ثم شوهوها وادعوا أنها من بنات أفكارهم هم[5].

ورغم التضاد الذى يرسمه ترتوليان بين الحكمة المسيحية والفلسفة اليونانية، فإنه يطرح أفكاراً فلسفية من عنده، متأثرة بأفكار رواقية. ثم إنه يمضى ليؤكد أن وجود الله يتضح يقينا من خلال صنائعه[6]، كما أن أزلية الخالق تدلل على كماله (فالكامل لا يمكن أن يكون مجزوءاً أو مخلوقاً)[7]. ولكن ترتوليان يفاجئنا بمقولة أن كل شىء، بما فى ذلك الذات الإلهية، لها طبيعة "جسدية"، وإن كانت طبيعة الذات الإلهية "فريدة فى نوعها". وحجة صاحبنا فى ذلك أن لا شىء يخلو من "الجسد" إلا ما ليس له وجود[8] ويتساءل ترتوليان: "مَنْ ذا الذى ينكر أن الله روح؟" ثم يستطرد قائلا بأن الروح لها وجود مادى من نوع خاص بها، ومن نفس جوهرها [9]. وفى حين استنتج

(1) Apol., 46.
(2) De Anima, 1.
(3) Apologia.
(4) De Anima,3.
(5) Apol., 47.
(6) De Resurrect , 2-3.
(7) Herm.,28.
(8) De Carne Chnstı, II a.
(9) Adv., V; Prax , 7.

كتاب كثيرون من هذه العبارات أن ترتوليان كان صاحب عقيدة "مادية"، مثلما فعل الرواقيون من قبل، يرى البعض الآخر أن ترتوليان عندما يذكر "الجسد" فى هذا السياق، فهو إنما يستخدمه بمعنى "الجوهر"، بعد أن جانب الصواب فى اختيار مفردات لغته. غير أنه فى موضع آخر يعود ليتحدث عن الروح البشرية بأنها "جسدية" وعرضة "للمعاناة"(١). وبشكل عام يمكن القول بأن جدلية ترتوليان عن طبيعة الروح تتسم بالكثير من الغموض والشطط؛ فهو على سبيل المثال يذهب إلى أن السبب فى قيامة الأجساد بعد الموت يرجع إلى أن الروح لا تقدر على تحمل الألم دون أن تساندها مادة صلبة وهى "الجسد".

إن لغة ترتوليان تشى بضرب من ضروب "المادية" الفجة، وإن كان قصده لا يتسق مع هذه اللغة التى يستخدمها؛ فهو عندما يقول بأن روح الطفل مستمدة من بذرة والده فهى أقرب إلى "شتلة النبات"(٢) فإنه يبدو مادى المذهب، كما أنه يستخدم هذه "التناقلية" لإثم الخطيئة الأولى لآدم. ولقد نحا بعض الكتاب اللاحقين هذا النحو، دون أن يدركوا ما ينطوى عليه من دلالات مادية. وتشير كل هذه الدلائل إلى أن "ترتوليان" كان مادى المذهب، كما أن كلماته كثيراً ما تخالف ما كان يرمى إليه من معان؛ فهو عندما يتحدث عن حرية الإرادة وعن خلود الروح يناقض أفكاره المادية؛ لأن الصفات التى يخلعها على الروح لا تتساوق مع هذه الأفكار المادية.

ومع هذا فلابد لنا من الاعتراف بأن ترتوليان، رغم ما يؤخذ عليه، كان صاحب فضل كبير فى تطوير الفكر اللاهوتى المسيحى، وفى صك مصطلحات فلسفية بعينها فى عالم أوروبا اللاتينى؛ من ذلك صكه لمصطلح "أقنوم" (Persona) لأول مرة فى اللسان اللاتينى. ويلاحظ ترتوليان أن "الأقانيم" الثلاثة ليست مجزأة أو مفارقة واحدها عن الآخرين فى الجوهر(٣). أما فى تصويره "للكلمة"(٤) (Logos) فهو متأثر بتعاليم

---

(1) De Anima, 7 CR., 8.

(2) De Anima, 19.

(3) Sermo Ration.

(4) Apol., 21.

الرواقيين من أمثال زينون وكليانثيز. وأخيراً فإن الحكم على قوامة إيمان ترتوليان أو انحرافه عن أركان العقيدة، فهذا ليس من بين اهتماماتنا فى هذا الكتاب.

جـ – أما أرنوبيوس فإنه فى أطروحته بعنوان "ضد الأمميين" (حوالى سنة ٣٠٣) يبدى بعض الملاحظات الغريبة عن الروح؛ فهو رغم أنه يؤكد على فكرة "الخلق" خلافًا للأفلاطونيين القائلين بالوجود الأزلى، فإنه يجعل أداة الخلق فى مرتبة أدنى من الألوهية. وفى حين أنه يخص الروح بالغبطة التى منحها إياه الله، فإنه ينكر على الروح خلودها الطبيعى. وهذه الفكرة عن الخلود الذى وهبه الله للروح تتسق مع التعاليم المسيحية والسعى وراء الحياة الفاضلة. وفى حين يهاجم أرنوبيوس النظرية الأفلاطونية عن "التذكر"، فإنه يعود ليؤكد الأصل التجريبى لأفكارنا باستثناء واحد وهو فكرتنا عن الله. ويسوق فى هذا مثال طفل يولد ثم يترك فى عزلة وصمت وجهل عما حوله حتى يشب عن الطوق، فإنه– فى تقديره– لن يدرك شيئا على الإطلاق؛ إذا ليس ثمة معرفة لديه يستقيها من "التذكر" لخبرة سابقة! أما براهين أفلاطون عن الوجود الأزلى فى محاورته "مينون" فليست مقنعة، حسبما يقول.

د – أما لاكتانتيوس فى أطروحته عن "صنائع الله" (ما بين أعوام ٢٥٠– ٣٢٥م) فإنه يؤكد أن الله هو خالق الروح، وذلك بخلاف ما نادى به أصحاب نظرية "التناقلية".

ه – كان الهجوم الذى شنه كل من إيرينايوس وهيبوليتوس على الغنوصية سببًا فى إثارة زوبعة من المعارضة الشديدة للفلسفة اليونانية من جانب الكتاب المسيحيين الذين بالغوا فى ربطها بالفلسفة اليونانية، التى رأوا فيها أرضا خصبة لنمو الهرطقة. ولكن الغنوصية، من جانب آخر، قد ساهمت فى بناء "معرفة" غير مهرطقة، استندت فى مفرداتها إلى اللاهوت والفلسفة فى ماعون واحد. وهذا ما تميزت به مدرسة الإسكندرية فى منهجها "التعليمى" لمبادئ المسيحية. ويقف على رأس هذه المجموعة كل من كلمنت السكندرى، وتلميذه أوريجين:

أ – تيطوس فلافيوس كلمنت (كلمنت السكندرى): ولد كلمنت قرابة سنة ١٥٠م فى أثينا، ثم وفد إلى الإسكندرية سنة ٢٠٢م أو ٢٠٣م، وتوفى فيها سنة ٢١٩م. كان كلمنت مدفوعًا فى مواقفه بالمبدأ القائل: "إنى أؤمن لكى أتعقل"، ومن ثم فإنه رأى ضرورة طرح الحكمة المسيحية من خلال "المعرفة" الحقة وليس المعرفة الضالة. وقد سار كلمنت على نفس الخطى التى كان قد اتبعها من قبل جوستين الشهيد فى رؤيته للفلاسفة اليونان، الذين اعتبرهم بمثابة الإرهاصات المبكرة للمسيحية، والأرض التربوية فى العالم الهلينى لتقبل الرسالة السماوية، ولذا فإنه لم يظهر تجاه هؤلاء الفلاسفة أى نوع من الازدراء أو يتهم بفساد الرأى. ويعتقد كلمنت أن "الكلمة" الربانية هى التى تنير الأرواح، وكما أن اليهود كانوا يستنيرون بموسى والأنبياء، فإن اليونانيين كانوا يستنيرون بالفلاسفة بحيث كانت الفلسفة لليونان تمثل ما كان يمثله الناموس للعبرانيين[(١)]. حقيقة أن كلمنت كان يعتقد– مثل سلفه جوستين – أن اليونان قد اقتبسوا من العهد القديم، ولكنهم شوهوا ما اقتبسوه بدافع الغرور، ولكنه مع هذا شديد الاقتناع بأن "نور الكلمة" قد مكّن الفلاسفة اليونان من الوصول إلى حقائق عديدة، فإن الفلسفة هى فى واقع الأمر جماع هذه الحقائق، التى ليست حكرًا على مدرسة فلسفية واحدة بعينها؛ لأنها كانت مطروحة فى عدة مدارس فلسفية أخرى بدرجات متفاوتة. هو بعد هذا يصف أفلاطون بأنه كان أكثر الفلاسفة عظمة وشموخًا فى فكره[(٢)].

ويعتقد كلمنت أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية، وإنما هى أيضا معين هام لتفهم تعاليم الدين؛ ذلك أن الشخص الذى يسلّم بالإيمان دون أن يتفهم، إنما يشبه الطفل مقارنة بالإنسان الكامل النضج. فالإيمان الأمى والقبول السلبى ليسا بالشىء المثالى، ولكن العلم والتأمل والتعقل تصبح كلها دون طائل ما لم تتسق مع وحى الرسالة السماوية. ومؤدى هذا أن كلمنت كان بمثابة أول الرواد المسيحيين من الداعين إلى العلم، وربط المسيحية بالفلسفة، واستخدام التأمل الفعلى فى تفصيل وشرح

---

(1) Strom., 1,5.

(2) Paedagogus, 3,II

اللاهوت. ولكن كلمنت يتحفظ فى مسألة معرفة الله؛ لأن هذه المعرفة لا تتأتى عن طريق البرهان؛ لأن الله ليس كمثله شيء مما نعرفه، كما أنه ليس بالمدرك، وهو إذ يقرر عجز العقل البشرى عن إدراك الصفات الإلهية، يوصى بالإيمان بشفاف القلب وصولاً إلى راحة النفس. وواقع الأمر أن كلمنت ينطلق من مقولات أفلاطون عن الخير فى كتابه "الجمهورية"، وكذا من أفكار مشابهة عند فيلون ليطرح منهج أو "أسلوب النفى" (Via negative)، وهذا ما كان يعتز به الزهاد والمتصوفة (كتولهم عن غير المدرك وغير المرئى...إلخ)، والذى وصل إلى أوجه فى كتابات ديونسيوس المنحول.

٢ - أوريجين: وهو من أبرز أساتذة مدرسة الإسكندرية للتربية الدينية، وقد ولد سنة ١٨٥م أو ١٨٦م. وتضلع أوريجين فى دراسة الفلاسفة اليونان، ويظن أنه كان يداوم على محاضرات آمونيوس زاخاس معلم أفلوطين (صاحب فلسفة الأفلاطونية المحدثة). وقد اختير أوريجين مديرا لمدرسة الإسكندرية، ولكنه اضطر للتخلى عن هذا المنصب لمواجهة الحملة التى أثارها آباء الكنيسة ضد تعاليمه، وذلك فى مجمعى ٢٣١م و ٢٣٢م، إلى جانب إدانته أيضا لدخوله سلك الكهنوت (فرغم قيامه بخصى نفسه تمت سيامته كاهنًا فى فلسطين) وقد قام أوريجين بتأسيس مدرسة فى بلدة قيصرية بفلسطين، حيث كان القديس جريجورى ثوماتورغوس واحداً من تلاميذه. وقد توفى أوريجين سنة ٢٥٤م أو ٢٥٥م، نتيجة للتعذيب الذى لقيه فى عهد الإمبراطور دكيوس فى موجة جديدة من الاضطهاد.

ويعد أوريجين أعظم المفكرين المسيحيين فى الحقبة السابقة لمجمع نيقيا المسكونى (٣٢٥م)، وما من شك فى أنه كان متمسكًا بقواعد الأرثوذكسية، إلا أن رغبته فى مصالحة الفلسفة الأفلاطونية مع المسيحية، وكذا اجتهاده الزائد فى تفسير الكتاب المقدس تفسيراً رمزيًا، وليس حرفيًا قد أوقعه فى بعض الآراء المخالفة للأرثوذكسية؛ من ذلك أنه بتأثير الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة راح يقول بأن الله روح كامل (Moas' Enos)[1]، كما أنه فى كتابه الموجه ضد الموجه "ضد الفيلسوف الوثنى كلسوس"[2]

---

(1) De Principiis, 1,1,6.

(2) 7,28.

يردد أفكار أفلاطون عن "الخير"، وهو يقول أيضا بأن الله خالق العالم منذ الأزل وبموجب طبيعته: "إن الله وهو الخير الكلي، فاعل" منذ الأزل، متواصل وفيضي أبدا.

ولا يقبل أوريجين القول بأن الله قد خلق العالم في زمن ما؛ لأن هذا القول ينطوي على صيرورة أو تحول في الإرادة الإلهية، وهي صفات يتنزه عنها الخالق[١]. ويجب ملاحظة أن هاتين الفكرتين عن أزلية العالم ونفي الصيرورة عن الإرادة الإلهية من معطيات عقل أوريجين، وليستا من عند الأفلاطونيين المحدثين. إن الله- يقول أوريجين- هو خالق المادة الأولى بالمعنى الديني المسيحي[٢]، كما أن العوالم لا نهائية، عالم بعد الآخر ويخالف واحدها الآخر أيضًا[٣]. أما عن الشر فهو ليس عنصراً إيجابيًا، وإنما هو سلب الخير أو انتفاؤه، وعليه لا يمكن بحال القول بأن الله هو الذي خلق الشر[٤]. والكلمة (لوغوس) عند أوريجين هي سر الخلق، وهي "فكرة الفكر" Idea Idean)[٥]؛ وبالكلمة صار كل شيء فهي الوسيط بين الله وخلائقه[٦]. أما الروح القدس فهو منبثق من الربوبية، وفي إثره الأرواح المخلوقة التي تصبح أبناء الله بواسطة الروح القدس، في توحد مع "الابن"، وفي شركة طوباوية في رحاب الأب [٧]. ويعتقد أوريجين أن الأرواح عندما خلقها من الله كانت شبيهة واحدتها بالأخرى في طبيعتها، ولكن الإثم هو الذي ألبس تلك الأرواح بالجسد، وهكذا جاء التباين فيما بينها، نتيجة لمسلكها قبل دخول هذا العالم. والأرواح تملك الإرادة الحرة في هذه الدنيا، وتتأتى أفعالها أيضا بفعل النعمة الربانية التي تجازي كل روح كنمو أعمالها قبل أن تتلبس الجسد.

ورغم كل هذا - فما يعتقد أوريجين - فإن الأرواح جميعًا، بما في ذلك أرواح الأبالسة والشياطين أيضا، سوف تتطهر بعد روح من العذاب، لتصبح بعد التطهر خليقة بأن تتحد بخالقها. وبهذا يفصح أوريجين عن عقيدته في عودة كل الأشياء في مداها إلى منتهى أمرها، إلى المبدأ الأول، حيث الله هو الكل في الكل[٨].

(1)De Principiis, 1,2,10; 3,4,4.
(2) ibid., 2,1,4.
(3) Ibid., 3,5,3;2,3,4-5.
(4) In Joann., 2,7.
(5)Contra Celsum, 6,64.
(6)De Principiis, 2,6,1.
(7) Ibid., 6,1,3.
(8) Ibid., 3,6,1,ff.,1,6,3.

ويلاحظ أن هذا الرأى الأوريجينى- الأفلاطونى المحدثى يخالف المبادئ الأرثوذكسية؛ إذ إنه ينكر فكرة الجحيم والعذاب الأبدى للأشرار، وواقع الأمر أن أوريجين قد حاول أن يمزج بين العقيدة المسيحية والأفكار الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، فحديثه عن الابن والروح القدس فى الثالوث المقدس، وإن كان فى الإطار الربوبى، إلا أن الصورة فى مجملها تبدو من بنات "فكرة" الفيض الإلهى عند فيلون السكندرى والأفلاطونيين المحدثين. وبنفس القدر جاءت أفكاره عن "الكلمة" كفكرة الفكر، وكذا فكرة الخلق الأزلى بالضرورة للعالم. أما نظرية الوجود القبلى فهى أفلاطونية صرفة.

وبطبيعة الحال فإن الأفكار الفلسفية التى تبناها أوريجين قد ألبسها جلبابًا مسيحيًا، ولذا يحق أن نعتبره أول المفكرين المسيحيين الذى ابتدع صيغة توفيقية بين المسيحية والفلسفة الكلاسيكية، وإن كان هو نفسه يعزى أفكاره إلى إصحاحات الكتاب المقدس فى اجتهاد وتأويل. يلاحظ أيضا أن هذا الحماس الزائد الذى أبداه أوريجين للفكر اليونانى الوثنى قد أدى به فى كثير من الأحيان إلى آراء مخالفة لقوامة الأرثوذكسية، مما عرضه لكثير من المصادمات والمتاعب مع رجالات الكنيسة.

٦ - لقد انشغل آباء الكنيسة اليونان فى القرنين الرابع والخامس بالقضايا اللاهوتية؛ فلقد دخل القديس آثاناسيوس (ت. ٣٧٣م) فى صراع شرس ضد آريوس والآريوسيين؛ أما القديس جريجورى النازيانزى (ت١/ ٣٩٠م) والمعروف "باللاهوتى" فقد اهتم بقضايا الثالوث وطبيعة المسيح؛ وأما القديس يوحنا خرايزوستوم (ت. ٤٠٦م) فقد اشتهر كواحد من أعظم الوعاظ فى شروحه للكتاب المقدس. وفى دفاع هؤلاء الآباء جميعًا عن أمور لاهوتية مثل الثالوث المقدس واتحاد الأقانيم الثلاثة، فإنهم قد استخدموا بعض المصطلحات الفلسفية، ولكن مواهبهم فى اللاهوتيات لا تجعل منهم فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. على أن القديس بازل (ت٣٧٩,م) الذى كان قد درس فى جامعة أثينا مع القديس جريجورى النازيانزى، فإنه يوصى فى "رسالة إلى الشباب" بدارسة الشعراء والمؤرخين والفلاسفة اليونان، بعد استبعاد ما قد يمس الأخلاق

الكريمة منها، وحجته فى ذلك أن الأدب اليونانى والتعلم أداة طيبة للتربية، وإن كانت التربية الأخلاقية تبقى الأهم من هذا وذاك (يلاحظ أن القديس بازل فى وصفه لعالم الحيوان يعتمد كلية على كتابات أرسطو).

ومع أننا لسنا فى مقام الخوض فى القضايا اللاهوتية التى شغلت هؤلاء الآباء، إلا أن اثنين منهما يستحقان مساحة فى هذا الكتاب، وهما المؤرخ يوسبيوس (يوساب)، والقديس جريجورى من نيصا:

أ – يوسبيوس القيصارى (من قيصرية فلسطين): ولد يوسبيوس فى فلسطين سنة ٢٦٥م، وتدرج فى سلك الكهنوت حتى أصبح أسقفا لمدينة قيصرية سنة ٣١٣م، وهى مسقط رأسه، وتوفى سنة ٣٣٩م أو ٣٤٠م. وإلى جانب كونه مؤرخا مرموقًا لتاريخ الكنيسة، اشتهر يوسبيوس بقوة حجته فى الدفاع عن العقيدة، وهو فى هذا الصدد يُبدى موقفه من الفلسفة اليونانية وبصفة عامة نظر يوسبيوس إلى الفلسفة اليونانية، وبخاصة الأفلاطونية بمثابة الأعداء الفكرى للعالم الوثنى لتقبل رسالة المسيحية، وإن كان واعيًا تمامًا للخطأ الذى تردى فيه هؤلاء الفلاسفة والمتناقضات التى وقعت بين مختلف مدارسهم. ورغم حدته فى بعض المواقف، فإنه كان بشكل عام متعاطفًا مع الفكر الكلاسيكى ومقدراً له. ويتضح هذا الموقف بشكل جلى فى كتاب "الإعداد الإنجيلى"، حيث نجده يشارك كلا من جستين الشهيد وكلمنت السكندرى وأريجين فى تقديرهم للفلسفة، وحيث يتضح لنا أنه كان متضلعًا فى معرفته بالآداب اليونانية. والحق أن يوسبيوس كان عالمًا فذا، ويعتبر كتابه مصدراً هامًا للتعرف إلى بعض الأفكار الفلسفية المفقودة لبعض المفكرين القدامى.

وقد حذا يوسبيوس حذو أسلافه من المفكرين فى تقديرهم الخاص لأفلاطون، فهو يخصص ثلاثة أجزاء كاملة من كتابه "الإعداد الإنجيلى" (١١–١٣) للحديث عن الأفلاطونية. وكان كلمنت السكندرى قد وصف أفلاطون "بالنبى موسى يكتب

باليونانية"، وهذا ما ذهب إليه أيضا يوسبيوس[1]، بل إنه وصف أفلاطون "برسول الخلاص"[2]. ولكن يوسبيوس، مثله في ذلك مثل كلمنت وأوريجين وفيلون، وأعتقد أن أفلاطون قد استقى الكثير من العهد القديم[3]. وإن كان لم يستبعد أن يكون أفلاطون قد توصل إلى بعض الحقائق بنفسه أو بكشف نوارني منّ به الله عليه[4]. ويزعم يوسبيوس أن أفلاطون لم يكن فقط على اتفاق مع ما ورد في العهد القديم عن الله، وإنما هو أيضا قد تكلم عن الثالوث المقدس، وواضح أن يوسبيوس في هذه النقطة الأخيرى يتبنى تأويلات الأفلاطونيين المحدثين للمبادئ الثلاثة التي نادى بها أفلاطون وهي: الواحدة أو الخير؛ والعقل المدبر؛ ثم الروح[5]. أما الأفكار أو المثاليات فهي مثاليات ربانية، أو مثاليات "اللوغوس"، وهي الأنموذج الأمثل للخلق، كما أن الصورة التي يقدمها أفلاطون في محاورة "طيماوس" شبيهة بالصورة التي وردت في سفر التكوين[6]. كذلك يرى يوسبيوس اتفاقًا بين ما ورد في الكتاب المقدس وبين أفكار أفلاطون عن الأزلية[7]، في حين أن العبر الأخلاقية الواردة في محاورة "فيدروس" تذكرنا- كما يقول – برسائل القديس بولس[8]، كما أن "المدينة الفاضلة" تحاكي فكرة الحكم الإلهي في العهد القديم[9].

ولكن يوسبيوس بعد هذا يحتفظ بقوله إن أفلاطون وهو يقر هذه الحقائق قد التبست عليه مع بعض الأفكار الخاطئة[10]؛ فعقيدته عن الله وعن الخلق مشوبة بفكرة "الفيض" وأزلية المادة، كما أن أفكاره عن الروح والأزلية متأثرة بنظريته عن "الوجود

(1) 11,28.
(2) 13,13.
(3) 10,2'10,8;10,14.
(4) 11,8.
(5) 11,16;11,20.
(6) 11,23; 11,29;,11,31.
(7) 11,27.
(8) 12,27.
(9) 13,12;12,16.
(10) 13,19.

القبلي"، وأيضا بفكرة تناسخ الأرواح. وبهذا يصبح أفلاطون- عند يوسبيوس- مجرد نبى لم يقدر له أن يلج "أرض الميعاد" ليعاين الحقيقة، وإن كان باجتهاده قد قاربها. والحقيقة عند يوسبيوس تكمن فى التعاليم المسيحية، فهى "الفلسفة الحقة" يضاف إلى هذا أن فلسفة أفلاطون كانت للصفوة المثقفة، بعيدة عن متناول عامة الناس، فى حين أن المسيحية جاءت للخاصة والعامة على حد سواء، للرجال والنساء، للغنى والفقير، لأهل العلم والبسطاء الناس، ومن خلالها يصبح الجميع "فلاسفة"، كما يقول يوسبيوس.

ليس هناك محل مناقشة آراء يوسبيوس عن الفيلسوف أفلاطون، وإنما يكفى أن نقرر أنه كسائر الكتاب المسيحيين الآخرين يضع أفلاطون فى مكانة خاصة، كما أنه يضع حداً فاصلاً بين اللاهوت بمعناه الدقيق وبين الفلسفة بمعناها الدقيق أيضًا. وواضح أن "الحكمة" الوحيدة التى يعترف بها هؤلاء الكتاب هى تعاليم المسيحية، ومن ثم فإن نفراً قليلاً من الكلاسيكيين الذين استبقوا الأحداث باستشراف أفكار حقيقية هم الذين عرفوا الحكمة بمعناها الصحيح، ومن أبرز هؤلاء القلة كان أفلاطون، رغم أنه لم يتجاوز أعتاب الحقيقة الكاملة! وبطبيعة الحال فإن اعتقاد هؤلاء الآباء بأن أفلاطون وبعض الفلاسفة الآخرين قد اقتبسوا بعض الأفكار من العهد القديم، إنما يعنى أن الفكر البشرى بدون إلهام سماوى لن يؤدى أبداً إلى الوصول إلى الحقيقة، وأن ما أصاب الفكر اليونانى من خلل كان من نتاج العقل الإنسانى. وينطبق هذا الحكم- عند هؤلاء الآباء- على أفلاطون نفسه. وهذا الموقف هو الذى كان سائداً فى الفكر على مدار العصور الوسطى الأوروبية، كما عبر عنه صراحة القديس بونافنتورا فى القرن الثالث عشر، وإن كانت جماعة "المدرسيين" قد نمت نمواً مخالفة اتضحت معالمه من كتابات القديس توما الإكوينى ودون سكوتوس على سبيل المثال.

٢ - القديس جريجورى من نيصا: وهو من أكثر الآباء اليونان علمًا وإحاطة بالفلسفة، وهو شقيق القديس بازل، وقد ولد بقيصرية قباودقيا (بخلاف قيصرية فلسطين) حوالى سنة ٣٣٥م. وقد اشتغل جريجورى معلماً للخطابة، حتى سيتم أسقفا لبلدة نيصا، وتوفى سنة ٣٩٥م على وجه التقريب.

كان جريجورى مدركًا أن تعاليم الرسالة المسيحية تصل إلى القلوب بفعل الإيمان وليس على أساس العلل المنطقية، وأن أسرار الإيمان ليست بمسائل فلسفية أو قضايا علمية؛ لأنها لو كانت كذلك لأصبح الإيمان الغيبى الذى يسلم به المؤمنون شبيها بالتفلسف اليونانى. ومع ذلك فإن الإيمان يرتكز أيضا على قواعد عقلانية، فالتسليم بالأسرار مثلا يبنى على عهدة الثقات الباكرين، كما أن التسليم بوجود الله يمكن البرهنة عليه فلسفيا. ومؤدى هذا- عند جريجورى- أن الإيمان هو أسمى مراتب المعرفة، ولكن هذا لا يحول دون إطلالة على الفلسفة من أجل تثبيت هذا الإيمان. وفى تقدير جريجورى أن الأخلاق والفلسفة الطبيعية والمنطق والرياضيات" ليست مجرد تمائم نزين بها معبد الحقيقة، وإنما هى بالأحرى أدوات معينة على دروب الحياة التى تتحلى بالحكمة والفضيلة". وعليه فإنه لا ينبغى أن ننظر إلى هذه العلوم نظرة ازدراء[١]، وفى نفس الوقت تبقى الرسالة السماوية هى المعيار للحقيقة وللحكم على المنطق البشرى، وليس العكس[٢]. وهو يرى أيضا أنه من الصواب أن نستخدم الفكر البشرى والعقل الإنسانى فيما يتصل بأمور العقيدة، شريطة أن تكون النتائج متسقة مع ما ورد فى الكتاب المقدس[٣].

ويستطرد جريجورى ليقول بأن النظام الذى يسير به الكون برهان على وجود الله، وبأن كمال الله برهان على وحدانيته. ثم ينتقل بعد هذا للحديث عن الأقانيم الثلاثة[٤]، معلنًا أن الله لابد أن يكون "الكلمة" وهى العقل، وهى الكلمة الإلهية (لوغوس) التى تتجاوز الميقات والزمان بأزليتها وحياتها الأبدية، ولكن كلمة الإنسان وعقله أمور موقوتة. والكلمة الباطنة عند الإنسان هى أيضا موقوتة عرضية، ولكن كلمة الله واحدة فى طبيعتها مع الأب؛ لأن إلهنا واحد. ثم يشرح جريجورى أنه ليس ثمة فارق بين الكلمة وبين الأب، فالعلاقة هنا علاقة تواصل وليست فارق انقسام.

---

(1) De Vita Moysis' P.G., 44, 336, 360 BC.
(2) Cg De anima et resurrectiome, P.G., 16,49,c.
(3) Cf. contra Euonom.; P.G., 46, 3418.
(4) Cf. aratis, Catechetica, P.G.,45.

على أن الدخول فى شروح جريجورى لقضية الثالوث ليست من اختصاصنا فى هذا الكتاب، ولكن محاولته البرهنة عليها أمر هام؛ لأنه بهذا قد قدم سابقة لمحاولات لاحقة قام بها كل من القديس أنسلم، وريتشارد من سان فكتور.

لاشك أن القديس جريجورى، مثله فى ذلك مثل القديس أنسلم، كان يهدف إلى شرح بعض الأسرار اللاهوتية بطريقة ديالكتيكية وليس بطريقة منطقية قد شطح به بعيداً عن قوامه الإيمان الأرثوذكسى. وينطبق نفس الحكم على نظريته بأن كلمة "إنسان" إنما تنطبق بالدرجة الأولى على "الإنسانية" بمعناها الكلى، ثم على الإنسان الفرد فى الدرجة الثانية. أما كلمة "الله" فهى تشير إلى الجوهر الإلهى الواحد، ثم هى كذلك تشير إلى الأقانيم الثلاثة. وواضح أن جريجورى بهذه التأويلات يحاول الرد على الاتهام بأن الأقانيم تعنى ثلاثة آلهة. ولكن هذا التأويل قد أتى بعكس ما قصد صاحبه إليه؛ لأنه ينطوى على ترجمة الكلى والخالص إلى المحسوس والمغرق فى الواقعية.

هذا وتتضح "أفلاطونية" القديس جريجورى فى قضية الكليات من أطروحته بعنوان: "خلق البشر"، حيث يميز بين الإنسان "السماوى" المثالى والكلى، وبين الإنسان الأرضى بخبرته الدنيوية. أما الأول فإنه يحيا وفق المثاليات الإلهية، وعيسى ما هو بالذكر ولا بالأنثى؛ أما الثانى فهو تعبير عن المثل الأعلى كما أنه محدد الجنس من ذكورة أو أنوثة. ويقصد جريجورى بالمثل الأعلى هذا صفة الآدمية التى تتوزع على أفراد كثيرين وعلى هذا، طبقا لجريجورى، يخلق الأفراد لا عن طريق "الفيض" الإلهى، وإنما من خلال المثل الأعلى الكامن فى الكلمة الإلهية. وواضح أن هذه النظرية مستقاه من ينابيع الأفلاطونية المحدثة وأفكار فيلون السكندرى، التى تبناها أول فلاسفة العصور الوسطى المبرزين جون سكون إريجينا، الذى تأثر كثيراً بكتابات القديس جريجورى من نيصا وينبغى ملاحظة أن جريجورى لم يقصد بهذا وجود مخلوق مثالى غير محدد الجنس من الناحية الزمنية، وإنما هو يقصد أن كلمة الله سوف تتحقق فى الآخرة عندما تنتفى فكرة الذكورة والأنوثة؛ لأنه لا مكان للتزاوج فى ملكوت السماوات (ويعكس هذا القول تفسير جريجورى لكلمات القديس بولس الرسول حول هذه النقطة).

لقد خلق الله العالم بفضله وحبه لكى تكون هناك مخلوقات تطال هذا الخير والحب الإلهى، ولكن الله لم يخلق هذا العالم بالضرورة، وإنما بمشيئته الربانية. وقد وهب الله البشرية نصيبا من هذه الإرادة الحرة، تاركًا للبشر حرية اختيار الخير أو الشر. وعلى هذا فإن الشر هو من اختيار البشر الحر، وليس من تقدير الإله لهم. حقيقة أن الله يعلم مسبقا بهذه الشرور، ولكنه يمنح البشر ممارسة اختياراتهم بمحض إرادتهم الحرة، وهو عليم بأنهم فى نهاية الأمر سوف يرجعون إليه. وهكذا فإن جريجورى يقر بنظرية أوريجين والقائلة بعودة جميع المخلوقات وحتى الشياطين أنفسهم والملائكة الساقطين إلى الخالق، وذلك بعد أن يعذبوا على أوزارهم فينظروه فى الدار الآخرة. وبمعنى آخر فإن كل مخلوق بشرى سوف يرجع فى نهاية المطاف إلى المثل الأعلى الذى يحتوى الكل، وإن كان جريجورى فى نفس الوقت يعتقد فى أزلية المخلوقات. وهذه الأفكار، عن رجوع كل شىء إلى الله، أى إلى الأصل الأول (المبدأ الأول) الذى جاءوا أصلا منه، وكذا القول بأن الله هو "الكل فى الكل" قد اقتبسها جون سكوموس إريجينا عن القديس جريجورى، وهى التى أصابت لغة سكوتوس بشىء من الغموض، وإن كان قصد سكوتوس فى النهاية ليس متماثلا تمامًا مع ما قصد إليه جريجورى أصلاً.

يلاحظ أيضا أنه رغم اتفاق القديس جريجورى مع أوريجين فى نظرية عودة كل الأشياء إلى خالقها، فإنه لم يشاركه الرأى فى مسألة الوجود القبلى، فهو يقول فى أطروحته "عن خلق البشر" أن كتاب "المبادئ"[1] لأوريجين به انسياق واضح وراء النظريات اليونانية القديمة الخاطئة. أما عن الروح، فإن جريجورى يعتقد بأنها ليست فى مكان محدد فى جسم الإنسان، وإما هى "جوهر مخلوق حى، عاقل، ذو كيان عضوى وحساس، ينفث الحياة والبصيرة، طالما أن الجسد والأعضاء التى يحتويها ينبض بالحياة"[2].

(1) P.G., 44, 229ff.

(2) De anima et res., 46,29.

والروح– عند جريجورى – بسيطة وغير مركبة؛ فهى تملك القوة على أن تظل حية حتى بعد موت الجسد(١)، وإن كانت تتحد معه فى نهاية المطاف، فهى إذن روحانية وجسدية. ولكن أين يكمن الخلاف بين الروح والجسد؟ يعتقد جريجورى أن الجسد يتكون من خواص تشبه خواص الألوان، والكتلة والحجم والوزن، وأن اتحاد هذه الخواص هو الذى يؤلف الأجساد، وعندما تتحلل هذه الخواص يحدث الموت(٢).

هذا وقد فجر جريجورى فى فصل سابق من نفس الكتاب "خلق البشر" مشكلة أخرى وهى: إما أن الأشياء المادية تنبثق من الله، وفى هذه الحالة يكون الله محتويا للمادة أيضا، وإما أن تكون المادة أزلية. ولكن جريجورى يرفض القول بالثنائية (الله والمادة)، ومن ثم فإن الخواص التى تملكها الأجساد ليست مادية. وفى حين يسلم جريجورى بأن الله خلق الأشياء "من العدم"، إلا أننا لا يمكننا كبشر أن ندرك كيف خلق الله تلك الخواص من العدم أيضا. ولكن من المعقول أن نفترض أن هذه الخواص التى تكون الجسد ليست فى حد ذاتها أجساداً مادية؛ لأنها لا تصبح ملموسة أو محسوسة إلا بعد اتحادها. ومن الواضح أن جريجورى متأثر فى هذا بأفكار أفلاطون عن الخواص كما وردت فى محاورة "طيماوس" والسؤال هو كيف إذن لا تكون هذه الخواص روحانية؟ ثم إذا كانت هذه الخواص روحانية، فكيف إذن تختلف الروح عن الجسد؟ وتكمن الإجابة عن هذه التساؤلات فى أنه على الرغم من أن اتحاد الخواص هو الذى يكون الجسد رغم أنها ليست أجساداً فى حد ذاتها، فإن هذه الخواص تملك صلة جوهرية بالمادة؛ لأن وظيفتها هى بنية المادة. ثم هناك مشكلة أخرى تتصل بأفكار أرسطو وتوما الإكوينى عن المادة والصورة. فالمادة الأولى ليست جسداً فى حد ذاتها، ولكنها هى العناصر الأولى المكونة للجسد. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف إذن تختلف المادة عن اللامادى أو الروحانى؟ يرد أتباع توما الإكوينى بأن المادة الأولى ليس لها وجود بذاتها، وإنما هى تتواجد باتحادها بشىء محسوس. ولا شك أن

(1) Ibid.,44.

(2) De hominis Opificio, 10c. cit.

جريجورى كان يعتقد نفس الأفكار بالنسبة للخواص الأولى. ولعلنا نلاحظ عبراً أن هناك مشكلات مشابهة تواجه بعض النظريات الحديثة حول تكوين "المادة". وبطبيعة الحال فإن أفلاطون- لو كان حيا- لكان سيرحب بهذه النظريات التى اجتهد فيها جريجورى من نيصا.

يتضح مما سبق أن جريجورى كان متأثرًا تأثرًا كبيراً بالأفكار الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، وأيضا بكتابات فيلون السكندرى (كما يشتم من حديثه عن سعى الإنسان لكى يصبح على صورة الله، وعن هروب المتوحد إلى الواحد، وعن العدل فى حد ذاته، وعن الحب الخالص، وعن الصعود على الدرج قبالة الجمال المثالى). على أنه ينبغى ملاحظة أن جريجورى، رغم استخدامه لمصطلحات أفلاطونية وبدرجة أقل لأفكار من عند فيلون، فإنه لم يكن دائمًا على إدراك لفحواها فى السياق الأفلاطونى أو الفيلونى، بل إنه على العكس قد استخدم هذه المصطلحات ليعرض أفكاراً مسيحية خالصة؛ فهو على سبيل المثال يرى فى السعى نحو الكمال أو "صورة الله" نعمة ربانية يهبها الله لمن يجاهدون من البشر بمحض إرادتهم على هذا الدرب، ويضيف قائلا بأن صورة الله تزرع فى الروح وقت "العماد" أما العدل - عند جريجورى- فليس فضيلة مجردة، ولا هو فكرة فى "العقل"، وإنما هو "الكلمة" التى تسكن الروح فى شكرة طوبارية مع الفضيلة. كما أن هذه "الكلمة" (لوغوس" ليست صنوا للعقل الأفلاطونى، ولا هى الكلمة التى قال بها فيلون، وإنما هى "الأقنوم الثانى" فى الثالوث المقدس، وأنه ليس ثمة وسائط من أقانيم أدنى بين الله والخلائق.

وأخيراً ينبغى ملاحظة أن جريجورى من نيصا كان أول مؤسس حقيقى للاهوت صوفى متسق. وهو هنا أيضا يستعين بأفكار أفلاطونية وفيلونية، ولكن فى معان مسيحية، وضمن أطر تدور حول طبيعة المسيح. ويعتقد جريجورى أن العقل البشرى مهيأ لأن يدرك الأشياء المحسوسة، وأن التأمل فى هذه الأشياء يؤدى إلى معرفة الله وصفاته (وهذا اللاهوت الرمزى شبيه باللاهوت الطبيعى بمعناه الحديث فى بعض النواحى). ومن جانب آخر، رغم مقدرة الإنسان على معرفة الأشياء المحسوسة، فإن

هذه المحسوسات ليست حقيقية تماماً، فهى مجرد سراب أو رموز تشير إلى حقائق لا مادية، تجاهد الروح للصعود قبالتها. على أن المجاهدة الروحية وما يعتورها من توتر يؤدى بها إلى حال من فقدان الأمل أو اليأس، وهى حال تشبه "المخاض"؛ لأن الروح التى تنجذب نحو خالقها تتخلى عن هدفها الأصلى نحو المعرفة، ولكنها رغم ذلك تجاهد علَّها تعاين الله الذى تنجذب إليه بالحب. ومن ثم فإن الروح تدخل فى حال من الظلمة، التى أطلق عليها مفكرو العصور الوسطى "سحابة عدم المعرفة" (وهذا هو اللاهوت السلبى الذى تأثر به كثيراً ديونسيوس المنحول). على أن الروح فى مسعاها تجد نفسها أمام أحد خيارين: إما أن تسكن فى الله، وإما أن تتجاوز نفسها لتصل إلى حالة من "الوجد". ولقد فسَّر أوريجين حالة الوجد الواردة عند فيلون بطريقة عقلانية، وفق الشطحات التى أتت بها جماعة المونتانيين. أما جريجورى فإنه يجعل "الوجد" قمة ما تصبو إليه الروح فى مسعاها؛ فهو وجد المحبين. وهذه الظلمة التى تجد الروح نفسها فيها هى التى تحجبها عن الجوهر الإلهى المفارق. وقد فسر جريجورى جهاد الروح فى السموات بدافع الحب والانجذاب قبالة النور الإلهى المتعالى. على أن توقف الروح عن المجاهدة الدؤوبة وهى تسعى قبالة العرش الإلهى المتعالى، الذى لا يمكن للعقل البشرى أن يدركه. وبمعنى آخر فإن "الظلمة" التى تسبح حول الروح قائمة أبداً، وهنا لا تجدى المعرفة العقلانية التى لا يمكنها إدراك المفارق الإلهية.

إن تصور جريجورى لمجاهدة الروح يحاكى تصور أفلوطين، وإن كان يدور حول طبيعة المسيح "كلمة الله". هذا والمثل الأعلى عند جريجورى ليس فى المتوحد الانفرادى للإنسان الفرد، وإنما هو فى الشركة الروحانية الطوباوية لمجموعة الأفراد، ذلك لأن تقدم روح معينة واحدة يؤدى بها إلى حال من الغبطة والبركة تكال الأرواح الأخرى من حولها، كما أن الحلول الإلهى فى واحد من جماعة يؤثر على بقية الجماعة من حوله.

هذا وتشتمل صوفية جريجورى على أسرار كنسية؛ فالأيقونات تنعم بحلول البركة على الأفراد وقت العماد، كما أن الشركة مع الله تتأتى من خلال التناول. ويمكننا القول بأن كتابات جريجورى من نيصا هى المنبع الذى استقى منه ديونسيوس المنحول

والصوفيون الآخرون، وصولا إلى يوحنا صاحب الصليب، أفكارهم، سواء بطريق مباشر أو غير مباشر. كما أن هذه الأفكار هى التى أرست قواعد فلسفة الزهد المسيحية، التى تقود الروح على درج المعرفة والحب، وصولا إلى حالة الوجد الصوفى والمعاينة الطوباوية. وعلى هذا الدرب سار كل من القديس يوحنا حامل الصليب، والفيلسوف المتصوف بونافنتورا.

٧ – ومن بين الآباء اللاتين جميعًا يهل القديس أغسطينوس من هبو (عنابة الجزائر اليوم) كأكثر هؤلاء الآباء فكرًا وأبرزهم شموخًا. على أنه نظرًا للأهمية البالغة لفكر أغسطينوس على مدار العصور الوسطى، فإننا سوف نعرض لفلسفته فى توسع فى فصل خاص. ويكفى هنا أن نشير فى اختصار إلى القديس أمبروز (حوالى ٣٣٣–٣٩٧م)، أسقف مدينة ميلان. ويعكس تفكير أمبروز موقفه من الفلسفة، فهو كما هو متواتر عن الآباء الرومان ينصب على القضايا العلمية والمواقف الأخلاقية، مع جريمة من التأمل الميتافيزيقى. وقد اعتمد أمبروز فى كتاباته على أركان العقيدة والكتاب المقدس، وأيضا على أفكار الآباء اليونان، ولكنه فى القضايا الأخلاقية يبدو متأثرًا بالخطيب الرومانى شيشرون؛ ففى كتابه عن "واجبات رجال الإكليروس" الذى ألفه سنة ٣٩١م، من أجل رجال الدين فى ميلانو، يقدم شيئا مناظرًا لأفكار شيشرون فى كتابه "عن الوظائف"، ولكن فى ثوب مسيحى، مع إطلالة على الفضائل من وجهة النظر الرواقية وصولاً إلى المثل الأعلى للسعادة والغبطة الأزلية مع الله. وإن لم يكن القديس أمبروز قد أضاف الشىء الكثير إلى كادر الأخلاق المسيحى، إلا أن كتاباته كانت بعيدة الأثر على الكثير من الكتاب اللاحقين ممن تصدوا لمعالجة القضايا الأخلاقية.

٨ – مما سبق يتضح أن الآباء اليونان للكنيسة كانوا متأثرين بأفلاطون وميراثه الفكرى إلى حد بعيد. على أن واحدا من هؤلاء الآباء المتأخرين هو الذى مهد الطريق لتقديم الفكر الأرسطى للغرب اللاتينى فى ثوب مقبول، وذلك هو القديس يوحنا الدمشقى الذى توفى سنة ٧٤٩م. كان الدمشقى مناهضا لسياسة الأباطرة الأيسوريين فى بيزنطة الذين أقدموا على تحطيم الأيقونات، فتصدى للدفاع عن الأيقونات وهاجم

الأباطرة المسئولين عن هذه الحملة ضد هذه الرموز الدينية. وكان الدمشقى أيضا من المتضلعين فى علوم اللاهوت، ويمكن اعتباره رائد "المدرسيين" فى الشرق البيزنطى، وهو لا يدعّى أنه يقدم جديداً فى الفكر اللاهوتى، وإنما هو يكتفى بالحفاظ على أفكار أهل العلم القدامى ونقله للأجيال. على أن من يتفحص عرض الدمشقى لكتابات الأعلام السابقين لا يعدم أن يصادف أفكاراً أصيلة خاصة به؛ ففى كتابه الرئيسى بعنوان: "نبع الحكمة" نجد مسحًا لمنطق أنطولوجيا أرسطو، مع تعريج على أفكار فلاسفة آخرين من أمثال فورفوريوس. وفى الجزء الأول عن الديالكتيك فى هذا الكتاب، يفصح الدمشقى عن رأيه بأن الفلسفة والعلوم الدنيوية الأخرى هى بمثابة الأدوات المعينة أو الوصيفات لخدمة اللاهوت. وهو بهذا يتبنى وجهة النظر التى نادى بها كل من كلمنت السكندرى. وجريجورى النازيانزى، وجريجورى من نيصا، وفيلون السكندرى، وهى وجهة النظر التى نراها تتردد كثيرًا فى العصور الوسطى[1]. وفى الجزء الثانى من هذا العمل نفسه يستعرض الدمشقى تاريخ الهرطقات، معتمدا على كتابات السابقين لعصره؛ وفى الجزء الثالث عن "الإيمان الأرثوذكسى" يقدم مسحًا للاّهوت الأرثوذكسى القديم كما وضع أسسه الآباء القدامى فى أربعة أبواب، وقد قام برجنديوس من بيزا سنة ١١٥١م بترجمة هذا الجزء إلى اللاتينية، واستفاد من هذه التجربة كل من بطرس لومبارد وألبرت الكبير والقديس توما الإكوينى. هذا وجدير بالملاحظة أن يوحنا الدمشقى قد تمتع فى بلاد المشرق بنفس المكانة التى حظا بها توما الإكوينى فى الغرب اللاتينى.

٩- يتبين من العرض الموجز السابق أن البحث عن منظومة فلسفية نسقية فى أعمال آباء الكنيسة اليونان أو اللاتين- باستثناء القديس أغسطينوس- هو بحث لا طائل من وراءه؛ ذلك أن هؤلاء الآباء لم يضعوا خطًا فاصلاً بين مجالى الفلسفة واللاهوت، كما أنهم قد نظروا إلى المسيحية على أنها "الحكمة" أو الفلسفة الوحيدة دون

(1) P.G.,94, 532AB.

سواها! أما بالنسبة للفلسفة اليونانية، فإنها لا تعدو أن تكون عندهم أكثر من إرهاصة تمهيدية لبشارة المسيح، ولذا فإن تناولهم لهذه الفلسفة قد جاء من منطلق التمهيد لهذه البشارة، مع الكشف عما رأوه فيها من ضلالات عن دروب الحقيقة. فهم من ناحية ينسبون هذه الإهاصات إلى اقتباسات أخذها هؤلاء الفلاسفة من العهد القديم؛ ومن ناحية أخرى فإنهم يعزون الزيغ والضلال فى أفكارهم إلى قصور العقل البشرى وانحرافه عن الصواب تحت سراب الزعم بالأصالة وبفعل الغرور بالذات. وعندما اقتبس هؤلاء الآباء بعض الأفكار من الفلسفة اليونانية، فإنهم قاموا بذلك لاستخدام هذه الأفكار لخدمة الحكمة المسيحية، وليس بقصد إبرازها ضمن أطر فلسفية بالمعنى الدقيق.

ومع ذلك فإن كتابات هؤلاء الآباء لا تخلو من لمسات فلسفية فى بعض المواضع، فهم على سبيل المثال يستخدمون حججا عقلانية منطقية للتدليل على وجود الله، وهى مستقاة من مسلّمات نظام الكون والحكمة الكامنة من وراءه، كما أنهم يتبحرون فى الفرص وراء طبيعة الروح. كما أن بعض الأفكار التى وردت عند جريجورى من نيصا يمكن أن تدخل ضمن موضوعات فلسفة الطبيعة أو الكونيات. ولكن هذا جميعه لم يرد فى منظومة معدة بطريقة نسقية، ومن ثم فقد يرى البعض أنه لم يكن ثمة داع للتعرف إلى هؤلاء الآباء فى كتاب يعرض لتاريخ الفلسفة عبر العصور. ولكننا نعتقد العكس؛ لأن التعريج على أفكار هؤلاء الآباء أمر ضرورى للوقوف على الفكر المسيحى "المتفلسف"، الذى لا يعرف الكثيرون شيئا عنه.

ونود عند هذه النقطة أن نشير إلى أنه نظراً للمكانة الخاصة التى حظى بها مؤخراً القديس توما الإكوينى بين فلاسفة الكاثوليك، الذى كان قد تبنى النهج الأرسطى فى كتاباته، ونظراً للهجوم الذى شنه المفكرون الباكرون لعصرنا الحديث (من أمثال فرانسيس بيكون وديكارت) على "الأرسطية المدرسة"، فإن الكثيرين يعتقدون أن الفلسفة المسيحية أو الكاثوليكية تحديداً كانت أرسطية فى نزعتها. على أن النظرة المتأنية لفكر الآباء القدامى تكشف لنا عن أن هؤلاء الآباء كانوا متأثرين بأفلاطون،

وليس بأرسطو في جميع الأحوال. ولربما يرجع هذا إلى انتشار المبادئ الأفلاطونية المحدثة فى زمانهم، التى من خلالها تعرف هؤلاء الآباء أفلاطون، ولكنهم لم يكونوا يعرفون إلا النذر اليسير عن أرسطو وفلسفته. وتبقى الحقيقة القائلة بأن هؤلاء الآباء قد نهلوا أفكارهم الفلسفية من نبع أفلاطون، الذى رأوا فيه مبشراً مبكراً للرسالة المسيحية. هذا ولقد أثَّر فكر الآباء، وخاصة فكر القديس أغسطينوس، ليس فقط فى أهل العصور الوسطى المبكرة، وإنما أيضا فى أعلام متأخرين من أمثال القديس أنسلم والقديس يونافنتورا، ثم القديس توما الإكوينى نفسه.

ومن هذا يتضح أن الوقوف على فكر آباء الكنيسة القدامى أمر مرغوب فيه، بل وضرورى من وجهة النظر التاريخية على أقل تقدير.

الفصل الثالث

القديس أغسطينوس [1]
حياته ومؤلفاته - القديس أوغسطين والفلسفة

١- يحتل اسم أغسطينوس مكانة خاصة فى الغرب اللاتينى المسيحى كأعظم الآباء الكنسيين سواء على المستوى الأدبى أو اللاهوتى. ولقد سيطر فكر أغسطينوس على الفكر الأوروبى على مدار العصور الوسطى وحتى القرن الثالث عشر. ولقد ظل اسمه يتلألأ فى كل الأروقة. فرغم تيار الأرسطية الجارف على يد القديس توما الإكوينى ومريديه ، فإن هذا لم ينتقص من قدر العملاق أغسطينوس إفريقى المولد بحال. ولكى نتفهم التيارات المختلفة فى فكر العصور الوسطى، لابد لنا من التوقف عند القديس أغسطينوس، وإن كنا سوف نكتفى بإيجاز عن حياته وأعماله فى هذا العرض:

ولد أغسطينوس فى بلدة تاجستا بولاية نوميديا (بشمال إفريقيا) فى الثالث عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤م، لأب وثنى اسمه ياتريكوس وأم مسيحية اسمها مونيكا. ولقد تعهدت الأم ابنها بتربية على المبادئ المسيحية، وإن كان عماده قد تأخر بعض الشىء، تمشيًا مع التقاليد السائدة آنذاك[1]. ولقد تعلم الصبى مبادئ اللاتينية والحساب على يد أحد المدرسين فى تاجستا، ولكنه كان منجذبا بشكل أكبر إلى اللهو واللعب. ثم أخذ

(1) Conf., 1,11,17.

فى تعلم اللغة اليونانية على كره منه، وإن كانت قصائد هوميروس قد أشعلت خياله المحب للقصص. ولذا فإن معرفة أغسطينوس باللسان اليونانى كانت ممدودة، فلم يتمكن أبدا من مطالقة النصوص اليونانية فى يسر.

وفى سنة ٣٦٥م قصد أغسطينوس إلى ميدنة مادورا، حيث ذاعت شهرته فى الأدب اللاتينى والأجرومية. وكانت مادورا آنذاك وثنية الطابع، وكان والده يأمل أن يساعد مناخ المدينة الوثنى إلى جانب دراسة الآداب اللاتينية القديمة فى المباعدة بين الفتى وبين عقيدة والدته المسيحية. ولم تفلح التجربة، أو السنة التى أمضاها الفتى فى تاجستا (٣٦٩-٣٧٠م) فى تحقيق رغبة الأب. وفى سنة ٣٧٠م توفى والده، وفيها بدأ أغسطينوس فى دراسة الخطابة فى قرطاج، وهى أكبر المدائن التى كان قد رآها حتى ذلك الوقت. ولقد أثرت قرطاج، وهى الميناء الكبير ومركز الحكم، بحياتها الصاخبة وإباحتها وبالبدع المستوردة من المشرق على خيال أغسطينوس وهو فى عنفوان شبابه، ولذا فإنه سرعان ما عصف بقواعد التعاليم المسيحية، واتخذ له محظية عاشرها لمدة تربو على العشر سنين، وأنجب منها ابنا فى السنة الثانية من إقامته فى هذه المدينة. ورغم هذا الانغماس فى حياة الدعة والصخب، فإن أغسطينوس كان طالبًا متفوقًا فى دراسته للخطابة، ولم تصرفه نزوات الطيش والشباب عن متابعة الدراسة.

وبعد أن قرأ أغسطينوس أطروحة شيشيرون بعنوان "فى مدح الفلسفة"، شعر بحاجة ملحة إلى البحث بطريقة عقلانية عن ماهية الحقيقة، وهنا اعتنق مبادئ المانوية، التى رأى فيها عرضًا عقلانيًا، بخلاف الأفكار "المتبربرة غير المنطقية" التى تقول بها المسيحية؛ ففى حين أن المسيحية تقول بأن الله خلق العالم وأن الله هو الخير، كان أغسطينوس يتساءل عمن إذن قد خلق الشر والشقاء؟ ولقد وجد أغسطينوس الإجابة فى أفكار المانوية، التى تؤمن بالثنائية؛ فهناك مبدأ أصلى للخير وهو النور الذى يمثله "أهورا مزدا"، وهناك مبدأ أصلى للشر وهو الظلام ويمثله "أهريمان". وهذان الأصلان - كما تقول المانوية- أزليان، والصراع بينهما لا يتوقف على سطح الأرض الذى شكله الاثنان فى حلقات صراعهما الأزلى. وبالنسبة للإنسان فإن الروح، وهى مؤلفة من النور فهى من صنع أصل الخير، فى حين أن الجسد المؤلف من مادة سميكة فهو من صنع

مبدأ الشر. ولقد أعجب أغسطينوس بهذه الأفكار المانوية؛ لأنها قد شفت غليله فى البحث عن مشكلة الشر، ووجد أنها تقوم على أساس مادية ملموسة؛ لأنه حتى ذلك الحين من العمر لم يكن ليستوعب وجود حقائق مجردة لا مادية لا تقدر حواسنا العادية على إدراكها. ولما كان أغسطينوس على وعى بعواطفه ونزواته الحسية، فإنه راح يقنع نفسه بأن هذه النزوات من فعل قوى شريرة خارج إرادته. يلاحظ أيضا أنه فى حين كان المانويون يدينون العلاقات الجنسية وأكل اللحوم، ويتواصون بالزهد والصوم، إلا أنهم قصروا هذه الشعائر على "الخاصة" أو "المختارين" فقط، وليس على "المريدين" الذين كان أغسطينوس ينتمى إليهم.

وهكذا تباعد أغسطينوس عن التعاليم المسيحية، سواء على المستوى الأخـــلاقى أو الفكرى ثم عاد إلى مدينة تاجستا سنة ٣٧٤م ليعلم الأجرومية والآداب اللاتينية لمدة عام. وبعدها أسس مدرسة للخطابة في قرطاج (ضربت سنة ٣٧٤م)، حيث عاش مع محظيته وابنهما أديوداتوس (*) وخلال هذه الفترة فاز بجائزة الشعر (عن قصيدة درامية قد اندثرت)، ثم نشر أول كتاب بالنثر بعنوان: "عن الجميل والمتناغم". وقد ظل أغسطينوس فى قرطاج حتى سنة ٣٨٣م. وقبل رحيله إلى روما مـرَّ بموقف بالغ الخطورة؛ إذ وقع فى حال من الشك باتت تؤرقه وهو يتساءل عن اليقين فى الفكر البشرى، وعن الصراع بين المبدأين الأولين للخير والشر. وقد حدث أن حل بمدينة قرطاج أسقف مانوى الفكر اسمه فاوسيوس، فهرع أغسطينوس إليه لعلّه يقدم له إجابة شافية عن هذه التساؤلات المحّيرة. ومع أن فاوستوس كان رجلا مرحابًا وودودًا، فإن إجاباته لم تشف غليل أغسطينوس. وعندها قرر أغسطينوس، وقد اهتزت فى ضميره الأفكار المانوية، أن يرحل إلى مدينة روما، ومن الدوافع الأخرى لرحيله إلى روما أن التلاميذ فى قرطاج كانوا على خلق سيىء وبهم شراسة جعلت السيطرة عليهم أمرًا

(*) أديوداتوس Adeodatus أرعسطية الله (المراجع).

صعبًا، فى حين أن ما وصله من أخبار عن الطلاب فى روما كان مطمئنًا، هذا إلى جانب طموح أغسطينوس فى أن يحقق نجاحًا أكبر فى العاصمة الإمبراطورية.

وفى روما افتتح أغسطينوس مدرسة لتعليم الخطابة، ومع أن التلاميذ كانوا حسنى السلوك، فإنهم اعتادوا الهروب من المدرسة إلى مدرسة أخرى عندما يحين وقت دفع المصروفات المدرسية. وعليه فإن أغسطينوس راح يبحث عن وظيفة فى مدينة ميلان، حتى وفق فى الحصول على وظيفة معلم للخطابة فى واحدة من خواص ميلان سنة ٣٨٤م. على أنه لم يترك روما إلا بعد أن تخلص من الكثير من الأفكار المانوية التى كانت تسيطر على عقله، وإن ظل فى حالة من الشك واختلاط الرؤى.

وفى مدينة ميلان أخذ أغسطينوس يقرب نفسه من الديانة المسيحية، خاصة بعد أن استمع إلى مواعظ القديس أمبروز أسقف المدينة وهو يقدّم تفسيراته لإصحاحات الكتاب المقدس. ولكنه رغم مواظبته على دروس تعلم مبادئ الديانة المسيحية، فإنه لم يكن مقتنعًا تمامًا بصحة ما يقوله له رجال الدين المسيحى. يضاف إلى ذلك أن عواطفه ونزواته الدنيوية كانت لا تزال تلح عليه. ولقد ظلت والدته تحثه على الزواج من فتاة من معارفها، أملاً فى أن ينصلح حاله وتستقل نفسه، ولكن أغسطينوس لم يكن ليطيق الانتظار للاقتران بالفتاة الموعودة، فاتخذ له محظية جديدة بدلا من والدة ابنه "أديوداتوس"، التى كان قد هجرها لكى يتهيأ للزواج الموعود. وفى هذه المرحلة أقبل أغسطينوس على قراءة بعض الأطروحات الأفلاطونية من خلال الترجمة اللاتينية التى قام بوضعها فكتورينوس، وحتى فى أغلب الظن أفكار أفلاطونية محدثة مستقاة من "تساعية" أفلوطين السكندرى. ولقد ساهمت هذه الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى تحرير عقل أغسطينوس من قيود الفكر المادى، ليتقبل فكرة الحقيقة اللامادية. كما أن المفهوم الأفلاطونى عن الشر كعنصر سلب للخير، وليس كعنصر إيجابى قد بيَّن له أنه فى قدرته مغالبة الشر بعيداً عن معادلة الثنائية المانوية. ومن ناحية أخرى، جاء هذا الزاد الأفلاطونى المحدث فى هذه المرحلة ليسهل على أغسطينوس أن يستبصر شيئا من المعقولية فى التعاليم المسيحية. ولذا فإنه انكب على قراءة العهد الجديد قراءة جديدة،

مع التركيز على رسائل القديس بولس. وإذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد أوصت أغسطينوس بالتأمل فى الأمور الروحية وفى الحكمة بمعناها العقلانى، فإن العهد الجديد قد بين له ضرورة العيش وفق مفردات هذه الحكمة.

ولقد ترسخت هذه القناعات فى ذهن أغسطينوس بعد لقائه بشخصين مرموقين هما: سبلكيانوس وبونتيتيانوس، وكان الأول كاهناً عجوزاً، وهو الذى روى عليه قصة تحول فكتورينوس عن الأفلاطونية المحدثة إلى المسيحية؛ الأمر الذى جعل الشاب أغسطينوس يتحرق شوقًا.. لأن يسير على نفس الدرب على حد تعبيره[١]؛ فى حين أن بونتيتيانوس راح يحدثه عن سيرة وحياة القديس أنطونيوس المصرى المتوحد، الأمر الذى جعل أغسطينوس يشعر بالغثيان وهو ينظر إلى حالته الأخلاقية المتدهورة[٢]. وأثناء هذا الصراع الحاد بين إقدام وإحجام، حدث ذات يوم وهو فى حديقة بيته أن سمع صوت صبى على سور المنزل يصيح مراراً وتكراراً وهو يردد عبارة تقول: "وإنها الساعة كى نستقيظ ونقرأ" (Tolle lege) ، فهرع أغسطينوس يفتح الإنجيل بطريقة عشوائية ليجد كلمات القديس بولس فى "رسالته إلى الرومان"[٣]، وهى التى ختمت على تحوله النهائى إلى حال مغايرة من المعيشة الأخلاقية[٤]. ومن الواضح أن هذا التحول كان على المستويين الأخلاقى والإرادى، فى أعقاب التحول الفكرى. وما من شك فى أن هذا كله قد جاء نتيجة للأفكار الأفلاطونية المحدثة ولمواعظ القديس أمبروز وكلمات سمبلكيانوس وبونتيتيانوس، وصولاً إلى ما طالعه فى العهد الجديد. على أن الضنى الذى حل بصاحبنا فى هذه المرحلة الثانية من التحول الأخلاقى قد ازدادت حدته على ضوء ما تكشف له من قواعد كان عليه أن يلتزم بها فى أسلوب حياته، وهو بعد يشعر بالعجز عن تحقيق تلك القواعد، وإن كانت كلمات القديس بولس التى طالعها وهو فى حديقة بيته قد زودته بنعمة "الرضا والقبول"، بل إنها هى التى غيرت حيات رأساً على عقب. وبهذا تحول أغسطينوس تحولاً تاماً، واعتنق المسيحية فى صيف سنة ٣٨٦م.

---

(1) Conf., 8,5,10.

(2) Ibid., 8,7,16.

(3) Rom., 13,13-14.

(4) Conf., 8,8-12.

على أن المرض الذى كان قد ألم برئتيه جعل أغسطينوس يعتزل مهنة التدريس فى بلد كاسيكيا كوم، وبعدها أخذ مع بعض الأصدقاء فى دراسة متأنية لتعليم الديانة المسيحية، مستعيناً فى هذه الدراسة بأدواته القديمة من أفكار الأفلاطونية المحدثة؛ لأن إيمانه كان لم يكتمل بعد. وفى هذه الخلوة وضع أغسطينوس عدة أطروحات انتقد فيها "أفكار الأكاديميين القدامى"، بينما تحدث فى البعض الآخر عن "حياة القداسة" و"سلك الكهنوت". وبعد عودته إلى مدينة ميلان وضع أطروحة عن "خلود النفس"، وأخرى عن "المناجاة" وثالثة عن "الموسيقى"، وفى يوم سبت النور سنة ٣٨٧م تم عماد أغسطينوس على يد القديس أمبروز أسقف ميلان، وبعدها قرر أغسطينوس العودة إلى شمال إفريقيا. أما والدته فقد توفيت فى بلدة أوستيا[1] وهى تتأهب للإقلاع معه إلى الشمال الإفريقى. وعليه فقد أرجأ أغسطينوس رحلة العودة إلى الشمال الإفريقى، وفى أثناء إقامته فى مدينة روما وضع عدة أطروحات عن "ماهية النفس" و "أخلاقيات الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين"، وأخيراً فى خريف سنة ٣٨٨م أقلع أغسطينوس عائدا إلى شمال إفريقيا.

وفى أعقاب عودته إلى مدينة تاجستا، أسس أغسطينوس داراً رهبانية صغيرة، وفى هذه الفترة (٣٨٨-٣٩١م) انتهى من أطروحاته: "ضد المانويين"؛ و"العقيدة الحقة"؛ "والموسيقى"؛ و "الأخلاق". وكان أغسطينوس قد أخذ عهداً على نفسه أثناء إقامته فى بلدة كاسيكيا كوم بألا يتزوج، وإن لم يفكر فى الانخراط فى سلك الكهنوت. ولكن أسقف مدينة عنابة سامه كاهنا رغم أنفه سنة ٣٩١م. وعندما كان فى زيارة إلى هذا الميناء الذى يقع على مسافة ١٥٠ ميلاً غربى قرطاج. والواقع أن الأسقف كان يشعر بالحاجة إلى أغسطينوس ليشد من أزره فى إدارة شىءون الأسقفية، وبهذا استقر أغسطينوس فى عنابة وأسس بها بيتا رهبانيا. وفى هذه المرحلة دخل فى جدل مع المانوية، فوضع مؤلفا بعنوان: "جدوى الإيمان"، وآخر عن "ثنائية النفس"، وثالث عن "الجدل ضد فورتيناتوس"، ورابع عن "الإيمان والشواهد" وهو محاضرة عن العقيدة

(1) Ibid., 9,10,23-6.

كان قد ألقاها أمام مجمع من الأساقفة الأفارقة. كذلك وضع أطروحة أخرى موجهة ضد "الدوناتيين" بعنوان: "المزامير في مواجهة طائفة الدوناتيين" ثم بدأ في وضع شروح "لسفر التكوين" وإن كان هذا العمل لم يكتمل. وإلى هذه المرحلة أيضا ترجع عدة مؤلفات أخرى لأغسطينوس (٣٨٩-٣٩٦م) من قبيل: "مطارحة قضايا متنوعة"؛ و"ضد آديمانتوس المانوى"؛ و "عن القناعة"؛ وعن "موعظة المسيح على الجبل"؛ وعن "الرياء والكذب"؛ و عن "رسائل القديس بولس إلى الرومان والغلاطيين". وفي سنة ٣٩٥م سيم أغسطينوس أسقفا مساعداً لمدينة عنابة، وعندها أقام داراً رهبانية أخرى في ناحية إقامته. وعندما توفي فالريوس أسقف عنابة سنة ٣٩٦م، خلفه أغسطينوس في كرسي الأسقفية، وظل في كرسيه هذا حتى وفاته. وقد كان عليه من هذا الموقع أن يتصدى لفرقة "الدوناتيين" المنشقة عن الكنيسة، التي كان نفوذ أتباعها آخذاً في الازدياد إلى درجة تبعث على القلق. ولقد دخل أغسطينوس في صراع حاد مع هؤلاء الدوناتيين سواء "بالوعظ أو المجادلة أو الكتابة. وفي خلال ذلك التقط بعض الوقت لكتابة عدة أطروحات من بينها: "عن قضايا متفرقة وهي موجهة إلى سمبلكياتوس (٣٩٧م)؛ وجزء من "الاعترافات" (وقد نشرت "الاعترافات" كاملة سنة ٤٠٠م)؛ ثم شروح "لسفر أيوب". كذلك تبادل أغسطينوس في هذه المرحلة عدة مكاتبات حول بعض الموضوعات في الكتاب المقدس مع العالم المرموق القديس جيروم.

وفي عام ٤٠٠م شرع أغسطينوس في كتابة واحد من أهم مؤلفاته في خمسة عشر جزءاً عن "الثالوث"؛ والذي اكتمل سنة ٤١٧م. وفي سنة ٤٠١م. وفي سنة ٤٠٠م أيضا ظهرت رسالته بعنوان: "تعليم قواعد الدين للبسطاء من الناس"؟ و "الإجماع حول الإنجيل"؛ و "واجبات الرهبان"؛ و "ضد فاوستوس المانوى" (في ٣٣ جزءاً)؛ و "الكتاب الأول ضد رسائل بتليانوس" الأسقف الدوناتي لبلدة سرت؛ ثم "الكتابين الثاني" و"الثالث" تباعاً في نفس الموضوع (٤٠١-٤٠٣م) ولم ينته الأمر عند هذا الحد؛ إذ وضع أغسطينوس أطروحات أخرى (ضد الدوناتيين" في هذه المرحلة أيضا. وإلى جانب هذا

كتب أغسطينوس العديد من الرسائل، من بينها رسالة إلى ديوسقورس [1]، يرد فيها على استفساراته عن شيشيرون، مع توضيح وجهة نظره فى الفلسفة الوثنية بشكل عام، والتى تشى بميل إلى الأفكار الأفلاطونية المحدثة (٤١٠م).

وفى أعقاب ذلك صدرت عدة مراسيم إمبراطورية تدين جماعة الدوناتيين وآراءهم (٤١١م). وبعدها اتجه أغسطينوس لمجابهة فرقة أخرى هى جماعة البيلاجيين من أتباع بيلاجيوس الذى بالغ فى إعطاء الإنسان الفرد قدراً واسعاً من حرية الإرادة والطريق إلى الخلاص، كما أنه أنكر فكرة "الخطيئة الأولى" لسيدنا آدم. وقد قام بيلاجيوس بزيارة إلى قرطاج سنة ٤١٠ فى صحبة كويلستيوس، وبعدها توجه إلى بلاد المشرق. وفى سنة ٤١١م صدر قرار بالحرمان ضد كويلستيوس فى مجمع عقد فى قرطاج. ولقد حاول بيلاجيوس الاستناد إلى نصوص وردت عند أغسطينوس فى كتابه عن "حرية الإرادة" لتبرير آرائه، ولكن أغسطينوس بادر بالرد عليه فى أطروحة بعنوان: عن "الخطايا والذنوب وغفرانها"، وأخرى بعنوان: "عماد الصغار" وهى موجهة إلى مرسللينوس، أتبعها فى نفس العام (٤١٢م) بأطروحة عن "الروح والآداب"، وأخرى عن "الإيمان ومعجزاته" (٤١٣م)؛ ثم أطروحة ضد بيلاجيوس بعنوان: "الطبيعة والنعمة الإلهية" (٤١٥م)؛ وأخرى عن "كمال العدالة الإنسانية" (٤١٥م).

وكان أغسطينوس قد بدأ سنة ٤١٣م فى وضع كتابه العملاق "مدينة الله" (الذى اكتمل سنة ٤٢٦م، وهو أعظم وأشهر كتاباته جميعاً. وبينما كان أغسطينوس يخط هذا العمل الهام، كانت روما محاطة بجحافل الجرمان المتبربرين من كل جانب. كذلك وضع أغسطينوس "شروحا مفصلة للمزامير"، ورسالة وموجهة إلى "أوروزيوس ضد أتباع برسكليانستاس وأوريجسين" سنة ٤١٥م، وكان برسكليانستان هذا أسقفاً مهرطقا فى إسبانيا. وفى سنة ٤١٧م أخرج أغسطينوس هجوماً آخر ضد بيلاجيوس وأفكاره، وبعدها بعام أخرج أطروحة عن "نعمة المسيح والخطيئة الأولى". وأثناء ذلك أيضا

(1) Epist., 118.

(٤١٦-٤١٧م) أنهى كتابه عن "الثالوث"؛ وآخر عن "إنجيل يوحنا"، وثالث عن "رسائل يوحنا إلى "البارثيين"، إلى جانب العديد من الرسائل والمواعظ.

وفى سنة ٤١٨م تمت إدانة الهرطقة البيلاجية، مرة فى مجمع للأساقفة الإفريقيين، وأخرى بواسطة الإمبراطور هونوريوس، ثم على يد البابا زوزيموس بعد ذلك؛ وإن كان أتباع البيلاجية قد ظلوا ناشطين لا يهدأون. وعندما وجه جوليان "الأسقف الهرطيق" فى إكلانوم اتهامه لأغسطينوس بأنه مبتدع فكرة "الخطيئة الأولى"، رد عليه أغسطينوس فى أطروحة بعنوان: "الزواج والمحظيات" (٤١٩-٤٢٠م) وفى سنة ٤٢٠م وجه أغسطينوس كتابين، واحداً إلى البابا بونيفاس حول أفكار بيلاجيوس المهرطقة؛ والآخر عن هرطقة جوليان فى سياق دفاعه عن بيلاجيوس (٤٢١م). كذلك أخرج أغسطينوس فى هذه الحقبة نفسها كتابا "عن النفس وأصلها" (٤١٩م)، وآخر "ضد الرياء والكذب وبيان فضل القناعة" (٤٢٠م)، ثم كتاباً "عن خصوم الناموس والأنبياء" (٤٢٠م)، وآخر عن "الدعاء" موجهًا إلى لورنتيوس؛ وآخر "عن الإيمان والرجاء والمحبة" (٤٢١م)؛ ثم رسالة إلى باولينوس فولانوس "عن رعاية أجساد الموتى" (٤٢٠/ ٤٢١م).

وفى سنة ٤٢٦م عندما شعر أغسطينوس بدنو أجله، قام بتعيين الكاهن هرقليوس خلفًا له بعد أن يوافيه الأجل، وقد رحب شعب الأبروشتيه بهذا الاختيار. هذا ولم يتوقف أغسطينوس حتى فى هذه المرحلة الحرجة من حياته عن الكتابة؛ فنشر سنة ٤٢٦/ ٤٢٧م كتاباً عن "النعمة الإلهية والإرادة الحرة" موجها إلى فالنتينوس، ثم كتاباً آخر عن "التوبة والنعمة الإلهية"، إلى جانب كتابين آخرين بعنوان "المراجعات"، ينظر فيه بعين ناقدة إلى كل ما ورد فى كتاباته السابقة حسب تتابعها الزمنى.

وبينما كان أغسطينوس منعكفا على كل هذه الكتابات، كان موقف الإمبراطورية الرومانية يزداد سوءاً على سوء؛ ففى سنة ٤٢٩م قاد الزعيم الجرمانى جنزريك جحافله من جماع الوندال من إسبانيا إلى شمال إفريقيا. ورغم هذه السحب المتبربرة القائمة ظل أغسطينوس ممسكا بقلمه، فأخرج سنة ٤٢٧م كتاباً بعنوان "مرآة النصوص

المقدسة" وهو مختارات من نصوص الكتاب المقدس، وفى سنة ٤٢٨م أخرج كتاباً عن "الهرطقات" موجهًا إلى كودفولتيديوس، وأتبعه بكتابين آخرين عن "العطايا للصابرين على المحن"، وعن "المقدر والمكتوب" من النعم الربانية، وهمًا موجهان إلى بروسبيريوس (٤٢٨/٤٢٩م). هذا إلى جانب عمل لم يكتمل "ضد جوليان" (٤٢٩م) يفند فيه هجوم جوليان عليه فى دفاع الأول عن أفكر بيلاجيوس، وإن كان أغسطينوس قد توفى قبل أن ينهى هذا العمل. يذكر أيضا أن أغسطينوس قد تصدى لهرطقة آريوس مرتين فى عملين بعنوان "مقارنة النصوص"؛ ثم "المجابهة ضد ماكسمين الأسقف الأريوسى".

وفى أوائل صيف سنة ٤٣٠م، قام الوندال بضرب حصار قاس حول مدينة عنابة، وفى أثناء هذا الحصار الوندالى توفى أغسطينوس، وذلك فى ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠م، وهو يردد مزامير التوبة. ويلاحظ يوسيديوس كاتب سيرة أغسطينوس أن الرجل لم يترك وصية؛ لأنه كواحد من فقراء الله لم يكن لديه ما يتركه. ولقد قام البرابرة الوندال بإحراق مدينة عنابة، ولكن كاتدرائية المدينة ومكتبة أغسطينوس قد أفلتتا من هذا الدمار. وقد كتب يوسيديوس سيرة القديس أغسطينوس ضمن سير الآباء اللاتينية، ومن بين ما سطره فى هذه السيرة قوله: "إن هؤلاء الذين يطالعون ما كتبه القديس أغسطينوس عن الأمور الإلهية سوف يجنون نفعًا عظيمًا، وإن كنُت أعتقد أن الذين قُدِّر لهم أن يستمعوا إليه أو يروه وهو يعظ الناس، أو يسعدهم الحظ بالحديث معه كانوا أوفر حظًا وأكثر نفعًا".

٢ - قد يبدو غريبًا أننا قد تكلمنا عن القضايا اللاهوتية التى أسهب فى الكتابة عنها القديس أغسطينوس، وأننا قد أوردنا أيضا قائمة طويلة بمؤلفاته اللاهوتية. على أننا نقصد من وراء هذا الرصد أن ندلل على أن أغسطينوس لم يكتب أعمالاً فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة اللهم إلا فيما ندر. ولسنا ننوى فى هذا العمل عن تاريخ الفلسفة أن نتعرض إلى آراء أغسطينوس اللاهوتية الصرفة، إلا فى بعض النقاط التى تحمل بين ثناياها أفكاراً فلسفية؛ ففى جمال نظرية المعرفة علينا أن نتأمل فيما ورد عنده عن "الثالوث"؛ وفى مجال العقل علينا أن نفتش بها كتبه عن التفسير الحرفى لسفر "التكوين"؛ فى حين أن ما سجله فى "الاعترافات" يلقى لنا الضوء على موقفه من قضية

الزمن. وقد يبدو هذا الخلط بين المسائل اللاهوتية والفلسفة أمراً غريبًا وغير منهجي بالنسبة لنا اليوم، وقد اعتدنا على وضع خط واضح بين مجال الدوغما اللاهوتية ومجال الفلسفة. ولكن لابد لنا أن نتذكر أن أغسطينوس، مثله فى ذلك مثل الآباء الآخرين والكتاب المسيحيين الباكرين، لم يكن يفرق بين المجالين اللاهوتى والفلسفى. ولا يعنى هذا أن أغسطينوس لم يعترف بقيمة العقل فى الوصول إلى الحقيقة دون عون من الوحى السماوى، وإما هو يركز فى المقام الأول على الحكمة المسيحية فى نظرة شمولية لأركان الإيمان، حتى تتضح له رؤية العالم والحياة الإنسانية من خلال هذه الحكمة. وكان أغسطينوس يدرك جيداً أن الحجج العقلية لإثبات وجود الله كثيرة، ولكنه لم يكن ليولى هذه الحجج اهتماماً كبيراً بقدر اهتمامه بالجانب الإيجابى فى التسليم بالإرادة الإلهية، وبأنه لكى يحصل المرء على هذا التسليم الإيمانى بطريقة ملموسة، فإنه فى حاجة ماسة إلى نعمة ربانية تفتح بصيرته. ومجمل القول أن أغسطينوس لم يكن يقوم بدور مزدوج، يجمع بين اللاهوتى من ناحية وبين الفيلسوف الذى يتأمل فى "الإنسان الطبيعى"، وإنما هو قد نظر إلى الإنسان بالمعنى المحسوس: الإنسان الذى سقط بفعل الخطيئة الأولى ثم افتدى من هذه الخطيئة بفضل الله، الإنسان الذى بمقدوره أن يصل إلى الحقيقة فقط عندما تحل عليه النعمة الربانية ليعاين الحقيقة وسبل الخلاص. أما إقامة الحجج العقلية فإنها مجرد مرحلة أو أداة على الطريق تعين الإنسان على التحول إلى طريق الخلاص. وهذه الأدوات العقلانية تحتاج إلى تأهب معنوى أو روحانى لكى تكتسب مصداقية وحيوية ولا يكفى- عند أغسطينوس- مجرد الاعتراف بوجود الله، وإنما على المرء أن يجاهد روحانيا حتى يعمر الإيمان فى قلبه، ويتوافق سلوكه مع الرسالة السماوية وتعاليم السيد المسيح. إن للعقل دوره فى إدخال الإيمان إلى قلوب البشر، وفى التعمق فى فهم مفردات الإيمان، ولكن الأهم من هذا وذاك عند أغسطينوس هو علاقة الروح بخالقها. وهكذا يتبين لنا أن للعقل دوراً هاماً فى المهلة الفكرية التى يصل بها هذا العقل إلى موقف الاقتناع، وبعد التأمل فى هذه القناعات يقترب المرء من الحكمة وأعتاب الإيمان: "إن دواء الروح، وهو هبة من العناية والرحمة الربانية، مكتمل وجميل فى درجته ونوعه؛ لأنه يتوزع بين القدرة الإلهية وبين العقل معا.

وفى حين أن القدرة الإلهية تتطلب الإيمان من البشر، وتعيد الإنسان إلى العقلانية، فإن العقلانية تمكن الإنسان من الإدراك والمعرفة، وإن كانت العناية الإلهية لا تتخلى عن العقل عندما يفكر فيما يعتقد فيه" [١].

إن هذا الموقف يعبر عن التراث الأغسطينى بشكل واضح، وفى حين أن القديس أنسلم قد عبّر عن ذلك بقوله: "إننى أؤمن لكى أفهم"، فإن القديس بونافنتورا (قرن١٣م) قد رفض صراحة الفصل المتعسف بين مجال اللاهوت والفلسفة، وما يستتبع ذلك من الأساليب المستخدمة فى كل من المجالين؛ وهو موقف قد تولد بالضرورة عن اتجاهات مبكرة، ولكنه يتميز بالتجاوب مع الفروق الحقيقية بين المجالين: السماوى الموحى به، والعقلى الصرف أو بمعنى آخر الغيبى من ناحية والطبيعى من ناحية أخرى. وهذه المعادلة تمثل ضماناً سليماً للعقيدة عن إيمان من ناحية، ولسلطان العقل الإنسانى أيضا. على أن موقف أغسطينوس من ناحية أخرى يتميز بأنه ينظر إلى الإنسان من حيث هو، أى بالمعنى الحسى، الذى ليس أمامه سوى نهاية واحدة وهى النهاية الغيبية. وأما واقعه فهو حقيقة سقوطه ثم فدائه، ومن ثم "فلم يكن هناك، وليس هناك ولن يكون هناك إنسان طبيعى تماماً بدون غائبة غيبية". وإذا كان توما الإكوينى يؤكد على الفصل بين ما هو غيبى وما هو طبيعى، أى بين الإيمان والعقل، فإن أغسطينوس يصور الإنسان من حيث موقعه الملموس، ويولى أهمية قصوى لعلاقة الإنسان مع الله.

أما والأمر كذلك، فإنه من الطبيعى أن نفتش عن آراء أغسطينوس "الفلسفة الخالصة" من داخل نسيجه الفكرى فى مجمله. وللوصول إلى ذلك يتوجب علينا أن نفحص فكر أغسطينوس من وجهة نظر توما الإكوينى. على أن هذا لا يعنى الخروج عن مشروعية البحث؛ لأننا فى الواقع نفتش عن الأفكار الأغسطينية المتصلة بالفلسفة بالمعنى الأكاديمى لمصطلح الفلسفة. وينطوى هذا التوجه بالضرورة على انتزاع أفكار أغسطينوس من سياقها الأصلى الكامل فى معرض تأريخنا للفلسفة. ولابد من

(1) De ver relig., 24, 45.

الاعتراف بأن مثل هذا الانتقاء لأفكار أغسطينوس الفلسفية من المنظور الذى ينتهجه أتباع توما الإكوينى إنما ينتهى بتقديم فكرة هزيلة عن عطاء القديس أغسطينوس الفكرى، بما يتضمنه من نزعات أكاديمية وموضوعية. والحق أن أغسطينوس لم يبلور منظومة فلسفية متكاملة من قبيل ما قام به توما الإكوينى ومريدوه. كذلك يبدو من الصعوبة بمكان فى بعض القضايا أن نفهم ما كان أغسطينوس يعنيه على وجه التحديد، لأن أفكاره محاطة دائما بهالة من الغموض والتلميحات، كما يعوزها التحديد الدقيق أحيانًا، الأمر الذى يترك القارئ فى حالة من الحيرة والفضول المشرب القلق.

هذا ويعتقد أتباع مدرسة توما الإكوينى من المتشددين أن فلسفة أغسطينوس لا تحتوى على شىء ذى بال؛ لأن ما ورد غامضا ومنقوصا عند أغسطينوس قد جاء واضحا وجليا ومحدداً عند أستاذهم توما الإكوينى. ومع ذلك تبقى حقيقة هامة وهى أن تراث أغسطينوس باق وحى ولم يندثر حتى إلى يومنا هذا، ولربما كان هذا القصور وغيبة المنظومة فى فكر أغسطينوس، مع مبادأة فكرية هنا وهناك من الأشياء التى حسبت لأغسطينوس، والتى ساعدت على تواتر هذا الفكر الذى لا يعرض قالبًا معينا مكتملاً إما أن يقبل كما هو أن يرفض أو يشوه. وفى جميع الأحوال فإن الفكر الأغسطينى يعد مطارحة وإلهاما وأفكاراً قابلة للأخذ والعطاء، الأمر الذى يعزز من تشبث أشياع الأغسطينية بتراث معلمهم، رغم خروجهم فى أغلب الأحيان عما كان المعلم نفسه قد قصد إليه أصلاً!.

الفصل الرابع

القديس أغسطينوس (٢)

قضية المعرفة الطوباوية - المعرفة فى مواجهة الشك - المعرفة الخبرية - طبيعة الحس - الفكر الإلهى - التجلى والتجريد

١ - إن الحديث عن "المعرفة" (الإبستمولوجيا) عند القديس أغسطينوس قد يعطى الانطباع بأنه كان مهتمًا ببلورة نظرية خاصة عن المعرفة أو تقديم تمهيد منهجى ينتقل به من "الطبيعى" إلى "ما وراء الطبيعى" (أو الميتافيزيقى). ولكن هذا الانطباع خاطئ تمامًا؛ لأن أغسطينوس لم يفكر أبدًا فى تقديم نظرية عن المعرفة من منطلق واقعى من أجل بناء منظومة ميتافيزيقية.

وإذا كان الفيلسوف سبينوزا[١] - كما قال هو بنفسه- قد قصد إلى بناء فلسفة عن "الله والمادة" لكى يتأمل فى الأمور الأزلية التى تشبع العقل والقلب جميعًا، ومن ثم تنعم الروح بالغبطة والسعادة، فبالأحرى أن يقال هذا أيضا عن القديس أغسطينوس، الذى أكد على قيمة المعرفة فى السعى إلى الحقيقة، لا لأغراض أكاديمية، وإنما لتحقيق "الغبطة والسرور والحبور" أو السعادة الحقيقية.

إن الإنسان مدرك لعجزه، ولذا فهو يسعى دائمًا إلى تحقيق هدف يتجاوز به هذا العجز أو القصور، أملاً فى تحقيق السعادة، كما أن معرفة هذا الهدف شرط أساسى

(1) De Interllectus Emendatione.

لتحقيق ما يبتغيه الإنسان. وهكذا تصبح المعرفة هى السعادة نفسها، كما أن الإنسان "العارف" (الحكيم) هو فقط الذى يمكنه أن يشعر بالسعادة، فالحكمة هى التى تبسط أمامه معرفة الحقيقة. على أن أغسطينوس لا يجعل البحث عن الحقيقة هدفا فى حد ذاته؛ ففى أطروحته بعنوان "ضد دعاة الأكاديمية" يفند مقولة الشاب ليكنتيوس بأن السعادة تكمن فى البحث عن الحقيقة أكثر من الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها (كما قال فيما بعد الفيلسوف ليسنج (Lessing، قائلا فى عنف بأنه من السخف أن نصف إنسانًا ما بالحكمة، وليس لديه دراية أو معرفة عن الحقيقة. وفى كتابه "الحياة السعيدة"[١]، يعلن أغسطينوس أن لا سعادة لإنسان لا يمتلك الأدوات التى تحقق له ما يسعى للوصول إليه؛ بمعنى أن الإنسان الذى يبحث عن الحقيقة ولم يعثر عليها بعد، لا يمكن أن يوصف بالسعادة. ولقد كان أغسطينوس نفسه يبحث عن الحقيقة؛ لأنه كان فى مسيس الحاجة إليه، وعندما وصل إلى غايته ونظر إلى الوراء فسرَّ ما كان يجاهد فى سبيله على أنه كان "بحثا عن شخص المسيح والحكمة المسيحية كأداة جذب نحو السعادة الإلهية"؛ ومن ثم راح يطلع العالم على هذه الخبرة الذاتية التى قد خبرها. ولكن هذا الإعلان الخبرى لا يعنى أن أفكار أغسطينوس أفكارًا ذاتية خالصة، اللهم إلا من حيث خبرة التأمل والاستبطان السيكولوجى التى مكنتَّه من الكشف عن ديناميه الروح الإنسانية.

ومن المهم أن نلاحظ أننا عندما نقول بأن أغسطينوس لم يكن مفكرًا عقلانيا بالمعنى الأكاديمى الدقيق، وبأن فلسفته كانت من ضروب السعى لالتماس السعادة على أساس من السلوك الأخلاقى، فإننا بهذا لا نعنى أن الرجل لم يكن واعيا لمشكلة اليقين. على أننا نخطئ إذ نظن أنه كان منشغلا بالتساؤل عن مقدرة البشر فى الوصول إلى اليقين؛ لأنه قد قدم جوابًا لهذا التساؤل. إن ما كان يشغل أغسطينوس حقا وهو فى

(1) 10, AND 14;4, 24ff .

مرحلة نضجة الفكرى هو تساؤله عن "كيفية الوصول إلى هذا اليقين"، وكانت هى المشكلة الملحة؛ إذ.. كيف يتأتى للعقل البشرى المحدود أن يصل إلى معرفة يقينية عن الحقائق الأزلية التى تحكم العقل البشرى نفسه ومن ثم فإنها تتجاوزه؟.

الواقع أنه بعد أن فتر إيمان أغسطينوس بفكر المانوية، شعر برغبة فى العودة إلى منهج الشك الأكاديمى، ولكنه سرعان ما تجاوز هذه المرحلة، كما عبر عن ذلك فى أطروحته "ضد دعاة الأكاديمية"، حيث قال بأنه فى إمكاننا كبشر أن نصل إلى حال من اليقين عن بعض الحقائق الأزلية والضرورية قد خلقت له مشكلة أخرى. وفى نهاية المطاف خلص أغسطينوس إلى القول بأن معرفة الحقائق الأزلية هى التى تؤهل الروح لتصبح عارفة بالله وبصنائعه أيضا.

٢ - كنا قد ذكرنا أن أغسطينوس فى أطروحته "ضد دعاة الأكاديمية" قد اهتم فى المقام الأول بتوضيح الصلة الحميمة بين الحكمة والسعادة، وبين معرفة الحقيقية والحكمة، وهو فى هذا المقام يوضح أيضا أنه حتى الشكاكين لديهم يقين عن بعض الحقائق؛ فهم على سبيل المثال يُسلّمون بوجود فكرة عن الشىء ونقيضه، عن الصواب والخطأ؛ من قبيل القول: "أنا واثق بأن هناك عالمًا واحداً أو أكثر من عالم واحد"؛ فلئن كان الاحتمال الثانى صحيحًا، فإذن هناك احتمال وجود عدد معين من العوالم أو عدد لا محدود من العوالم. وبالمثل يمكن القول إننى مدرك أن العالم ليست له بداية ولا نهاية، أو أن العالم له بداية ولكن ليست له نهاية، أو أنه ليس للعالم بداية وإنما له نهاية؛ أو أن للعالم بداية، ونهاية. ويعنى هذا كله أننى مؤمن بمبدأ التناقضات[1]. ويتضح هذا الموقف أيضًا عندما اعتقد أن المظهر والواقع لشىء ما متطابقان، فهذا الاعتقاد إنما هو وليد انطباع ذاتى أحس به. وليس لدى ما يبرر الشكوى من حواسى؛ لأنه ليس من العدالة أن أطلب من هذه الحواس أكثر مما تطيق، فما تبصره العين إنما تبصره عن حق. خذ مثلاً مثالا للعين التى ترى المجداف عندما يغمس فى الماء فإنها تراه منكسراً،

---

(1) C.Acad., 3,10,23.

فهل يحق لى إذن أن أتهم العين بأنها تضللنى فيما تراه على هذه الشاكلة من الانكسار؛ لأنه فى الظروف الطبيعية كانت سوف ترى المجداف نفسه مستقيما كما ينبغى على العين أن تراه؟ ولربما قال قائل: لا ينبغى علينا أن نخادع أنفسنا، بل يجب أن نقر بالأشياء كما تظهر لحواسنا وليس من حق الشكاكين أن يتندروا على ما تراه العين من ألوان، أو تسمعه الأذن من أصوات، أو ما يشمه الأنف من رائحة، أو ما يحس به اللسان من مذاق، أو تستشعره اليد من برودة أو حرارة للمس.

إن القديس أغسطينوس فى هذه الفقرة يشير إلى جماعة الأبيقوريين، وهو فى نفس الوقت يريد أن يبيِّن لنا أن الحواس لا تخادع أحدًا أو تضلله، حتى عندما نحاول نحن مخادعة حواسنا وأنفسنا. إن ظهور المجداف منكسراً وهو فى جوف الماء ليس خداعًا، ولأن ظهور هذا المجداف منكسراً وهو فى جوف الماء ليس خداعًا، فلو أن هذا المجداف ظهر للعين مستقيما فى جوف الماء لكان هناك خلل فى العين التى تبصره. "إن الصواب هو تقرير حالة المجداف كما يبدو فى صدق تام. وينطبق نفس الشيء عندما أقرر أن هذا الماء بارد بعد لمسه بيدى، ولا مجال هنا للشك فى صدق ما أحس به!"(١).

أما بالنسبة للشك، فإن مَنْ يشك فى أمر ما يكون متيقنًا من حقيقة هامة؛ وهى أنه فى حالة شك. وهذا التسليم بالحقيقة فى حال الشك، حتى فى الحقيقة نفسها، يعنى أن هناك شيئًا يسمى "الحقيقة" راح العقل يشك فيه(٢). كما أننا على يقين من بعض الحقائق الرياضية؛ ففى الحساب عندما نقول إن سبعة زائد ثلاثة تساوى عشرة، فإننا لا نقول بأن الحاصل ينبغى أن يكون عشرة، وإنما نقول بأن رقم عشرة هو الحصيلة الحقيقية لهذا الجمع(٣).

---

(1) Ibid, 3,11,26.

(2) De ver relig., 39,73.

(3) De lib. Arbit., 12,34.

٣ – ولكن ما الموقف بالنسبة للوجود الشخصى، وهل نحن على يقين من وجود شىء حقيقى بالفعل، أم أن هذا اليقين ينحصر فقط فى بعض المبادئ المجردة والمسلمات الحسابية.

يجيب أغسطينوس على هذه التساؤلات بقوله بأن الإنسان، على أقل تقدير، موقن بحقيقة وجوده، وحتى لو أننا افترضنا أنه يشك فى وجود أشياء أخرى مخلوقة أو فى الخالق نفسه، فإنه مع ذلك تبقى أمامه حقيقة أنه وهو يشك فهو بالضرورة موجود؛ لأنه لم يكن ليشك لو لم يكن موجوداً. وبالمثل فإنه من العبث أن نفترض أن المرء يخادع نفسه وهو يتفكر فى هذا الوجود؛ لأنه "لولا هذا الوجود لما كان هناك مجال للحديث فى الشك فى أى شىء"[(١)] ولهذه الطريقة يكون أغسطينوس قد سبق الفيلسوف ديكارت صاحب مقولة: "أنا أشك فإذن أنا موجود". هذا ويقرن أغسطينوس قضية الوجود بقضية الحياة والوعى، ففى أطروحته عن "الإرادة الحرة"[(٢)] يبين أن الإنسان يعى وجوده من واقع حياته، وبذلك ينبنى يقينه على ثلاثة أشياء: الوجود، والحياة، والوعى. ونجد نفس المعنى فى أطروحته عن "الثالوث"[(٣)] أيضا، حيث يلاحظ أنه من العبث بمكان أن يحاج الشكاك بأن الإنسان فى حالة غفوة وبأنه يرى الأشياء وكأنه فى حلم؛ ذلك لأن وجود الإنسان بالفعل إنما يؤكد حقيقة حياته، سواءً أكان فى حال من اليقظة أو النوم. وحتى لو أصيب الإنسان بالجنون، فإنه مع ذلك يبقى حيًا. كذلك فإن الإنسان يظل فى جميع الأحوال على وعى بما يريده، فلو أنه أراد أن يحيا سعيداً، فإنه من البلاهة بمكان أن نوحى إليه بأنه إنسان موهوم. ولربما يشكك بعض فلاسفة الشك فى مصداقية الحواس الجسدية، ولكنهم لا يمكنهم أن ينتقصوا من قيمة المعرفة التى يملكها العقل الإنسانى من ذاته دون تدخل من الحواس الجسدية:[(٤)] "نحن نوجد، ونحن

(1) De lib. arbit., 2,3,7.

(2)2,3,7.

(3)15,12,21.

(4) Ibid.

نعلم أننا موجودون، ونحن نعتز بهذه الحقيقة ومعرفتنا إياها؛ وبهذه الضمانات الثلاثة (من وجود ومعرفة ووعى) ليس هنالك ثمة خوف من المخادعة؛ لأن هذه الضمانات لم تأتنا من خلال الحواس الجسدية مثلما هى الحال مع الأشياء التى من حولنا فى العالم الخارجى"[١].

إن اليقين عند أغسطينوس خبرة جوانيه عن طريق الوعى الذاتى، ولكن ترى ما رأيه فى معرفتنا عن أمور هذا العالم خارج الذات التى ندركها بالحواس؛ وهل هنالك يقين فى هذه المعرفة الحسية؟ لقد كان أغسطينوس مدركًا أننا كبشر قد نخدع أنفسنا فى أحكامنا عن الأشياء المدركة بالحس، كما أنه كان على وعى بنسبية الانطباعات الحسية من قبيل أحكامنا على الحار والبارد على سبيل المثال، فهذا يعتمد إلى حد ما على الحال العضو الجسدى الذى يستقبل الشىء ثم يحس به، ولكنه فى نفس الوقت لا يعتقد أن الأشياء المدركة بالحس هى بالضرورة التى تكون مدركات العقل الإنسانى، وإن كانت قد تمثل نقطة بداية فى تمرين العقل صُعداً نحو الله. ومن ثم فإنه يتحتم علينا كبشر أن نعود إلى داخل أنفسنا حيث تكمن الحقيقة، وأن نستخدم الروح فى درج الصعود قبالة الخالق[٢]. وهل هناك من يقين فى هذه المعرفة الحسية؟ لقد كان أغسطينوس مدركًا أننا كبشر قد نخدع أنفسنا فى أحكامنا عن الأشياء المدركة بالحس، كما أنه كان على وعى بنسبية الانطباعات الحسية من قبيل أحكامنا على الحار والبارد على سبيل المثال، فهذا يعتمد إلى حد ما على حالة العضو الجسدى الذى يستقبل الشىء ثم يحس به، ولكنه فى نفس الوقت لا يعتقد أن الأشياء المدركة بالحس هى بالضرورة التى تكون من مدركات العقل الإنسانى، وإن كانت قد تمثل نقطة بداية فى تمرين العقل صعداً نحو الله. ومن ثم فإنه يتحتم علينا كبشر أن نعود إلى داخل أنفسنا حيث تكمن الحقيقة، وأن نستخدم الروح فى درج الصعود قبالة الخالق. وعلى الرغم من أن الأشياء الجسدية التى تدركها الحواس قابلة للتغير بطبيعة

(1) De Civit Dei, 11,26.

(2) De vera relig., 39, 72; Serm., 330,3, Retra ct., O. 8,3; etc.

تكوينها، كما أنها أقل كفاءة فى معاينة الله إن هى قورنت بالروح، ورغم أن التركيز على الماديات والحسيات هو الذى يجلب الأذى والضرر على الإنسان، فإننا مع هذا كله نعتمد على الحواس إلى حد بعيد للحصول على أنواع من المعرفة. ومن ثم فإن أغسطينوس لم يتخذ موقف الشك الكامل فى الحواس الجسدية: "فالتسليم بوقوع الخطأ فى معرفتنا من خلال الحواس أحيانا لا يعنى إطلاقًا إنكار الدور الذى تقوم به هذه الحواس أيضا- إنه من حق الفلاسفة أن ينتقصوا من قيمة الدور الذى تؤديه الحواس، ولكنهم لا يستطيعون أن ينكروا أن هذه الحواس هى التى تشعرنا بوجودنا الآدمى- ونحن لا يمكن لنا أن ننكر فضل الحواس فيما عرفناه بواسطتها، فهى التى عرفتنا بالسماء والأرض على سبيل المثال. كما أننا فى جميع الأحوال نعلم الشيء الكثير نقلاً عن شهادة الآخرين وإن كانت بعض آرائهم أحيانًا خادعة، ولكن هذا لا يبرر رفضنا الكامل لكل ما يأتينا من الآخرين. وبالمثل فرغم أن بعض ما تنقله الحواس إلينا قد يكون خادعًا، فإننا نعترف ليس فقط بفضل هذه الحواس. وعلى هذا فلابد لنا من أن نعترف ليس فقط بفضل حواسنا، وإنما أيضا بفضل حواس الآخرين فيما أضيف إلى مخزوننا من صنوف المعرفة[1]. وغنى عن البيان أن الحياة العلمية تتطلب منا أن نعطى مصداقية لحواسنا[2]. كما أن الأخطاء التى قد تنجم عن هذا الموقف أقل فداحة من الأخطاء التى قد تنجم لو أننا استبعدنا الحواس كلية".

يستدل من هذا أن أغسطينوس يدعو إلى إعطاء قدر من المصداقية لحواسنا الجسدية وأيضا لشهادة الآخرين، ولكن هذه المصداقية لا ترقى إلى مصاف المعرفة المباشرة الذاتية التى يخبرها الإنسان من داخله "ولكن إذا أخبرنى شخص ما عن أمر ما يتسق مع ما يقره العقل البشرى، فإننى أصدقه وأقره على ما يقول؛ لأننى أعى وعيًا ذاتيًا استبطانيًا أن ما يقول صحيح"[3] وخلاصة القول أن أغسطينوس ربما يكون

(1)D e Trinit., 15,12,21.

(2) Conf., 6,5,71.

(3) De Trinit., 9,6,9.

قد سبق ديكارت فى مقولة "أنا أفكر فإذن أن موجود". ولكن أغسطينوس، رغم تسليمه بحقيقة وجود العالم الخارجى، فإنه يحاج بأننا أحيانا ما نسوق أحكاما خاطئة عنه، سواءً على مستوى الخبرة الذاتية الحسية أو عن طريق خبرة الآخرين. ولما كان أغسطينوس مهتمًا بوجه خاص بمعرفة الحقائق الأزلية وصلتها بالله، فإنه لم يُضِع وقتا فى النظر فى معرفتنا عن الأشياء القابلة للتغير والخاصة بالحوار. وحقيقة الأمر أن نظرة أغسطينوس"الروحانية"، مشفوعة بالفكر الأفلاطونى، قد أدت به إلى النظر إلى الأمور الجسدية المادية بأنها عرضة للتقلب والتغير، نظراً لما يعتور هذه الأشياء، والحواس نفسها من تقلب وتبدل، وبهذا يكون موقف أغسطينوس من المعرفة الحسية أقرب إلى الفكر الأفلاطونى منه إلى فكر رينيه ديكارت [١].

٤ - يعتقد أغسطينوس أن المعرفة الحسية هى أدنى مراتب المعرفة، وهو فى هذا يتساوق مع الفكر السيكولوجى الأفلاطونى، الذى يرى فى الحواس الجسدية مجرد أدوات تستخدمها الروح: "الإحساس ليس عملية جسدية، وإنما هو عملية سيكولوجية روحانية؛ فالروح هى التى تحرك الجسد كله، وهى عندما تكشف عن نشاطها على عضو بعينه، فهى إنما تحرك فيه طاقته الحسية"[٢]. وبناءً على هذه النظرية فإن أى قصور فى المعرفة الحسية لابد وأن يكون ناتجًا عن التغير الذى قد يصيب أداة الحس من ناحية، أو يعتور الشيء الذى ترصده هذه الأداة من ناحية أخرى. أما المعرفة الحقيقية للإنسان "فإنما تتأتى فقط عندما تصل الروح إلى اليقين من خلال تأملها فى الحقائق الأزلية" أما استخدام الروح لأعضاء الحس الجسدى وهى تعاين العالم المادى، فإنه لن يصل بها إلى المعرفة الحقة بحال. وهكذا فإن أغسطينوس، تمشيًا مع النظرة الأفلاطونية، يعتقد أن مواضع المعرفة الحقيقية لا تتبدل، وعليه فإن الأشياء التى تتبدل لا تقدم معرفة حقيقية، ورغم أن هذا النمط من المعرفة أمر لا غنى عنه فى حياتنا

(١) رد الفيلسوف سكوتوس هذا الرأى لأغسطينوس، معللاً خطل المعرفة الحسية بالخطيئة الأولى لأبينا آدم.

(2) CF De Musica, 6-5,9,10; De Trinit, 11,2,2-5.

العملية، فإن الإنسان الذى يركز على هذا العالم من المتغيرات قد يصبح فى غفلة عن عالم اللامتغيرات، وهو العامل الأساسى للروح فى مسألة المعرفة بمعناها الكامل.

إن الإحساس بمعناه الدقيق أمر يشترك فيه البشر مع الحيوانات، ولكن الذى يمّيز البشر عن الحيوان هو التفسير العقلانى لما يحس به. وفى أطروحته عن "الثالوث"(١) يؤكد أغسطينوس على أن الحيوانات قادرة على الإحساس والتذكر والسعى وراء ما ينفع وتجنب ما يضر، ولكنها لا تملك القدرة على اختزان المعلومات أو القيام بعمليات عقلية، ومن هنا فإن المعرفة الحسية لدى بنى البشر أسمى من مثيلتها فى عالم الحيوان. يضاف إلى ذلك أنه فى مقدور الإنسان أن يضع أحكامًا عقلانية من هذه الأشياء المحسوسة لتصبح وسائل معينة فى الاقتراب من أعتاب الحقائق الأزلية. فعلى سبيل المثال، لو أن شخصًا ما رأى فى شىء ما صنعة جمالية أكثر من غيرها فى شىء آخر، فإن حكمه الجمالى هنا يشير إلى معيار جمالى أسمى وأعلى من مفردات الجمال الحسى هنا وهناك، كما أن الحكم على خط ما بأنه أكثر أو أقل استقامة، أو أن شكلاً معينًا دائرى الصورة، إنما ينطوى على إشارة إلى معيار مرجعى مثالى عن الاستقامة وعن الشكل الهندسى الدائرى (مرجعية المثاليات).

وفى هذا يقول أغسطينوس: "إن الدور الذى يضطلع به العقل الأعلى هو الحكم على هذه الأشياء المادية طبقا لمعايير لا مادية، والتى لولا أنها فوق مستوى الإدراك البشرى لكانت عرضة للتبدل والتغير. ومع ذلك فبدون أن نلحق بهذه المعايير اللامادية أسسا من لدنا نحن البشر، فإنه لن يكون فى مقدورنا استخدام هذه المعايير اللامادية فى الحكم على الأشياء المادية. ولكن هذه الملكة التى نملكها، والتى نحكم من خلالها على الأشياء المادية الزمنية هى أيضًا ملكة عقلية، وهى صفة يتفرد بها الإنسان دون الحيوان؛ لأنها من بنات العقل، وهى همزة الوصل بيننا وبين الحقيقة الثابتة، والتى بواسطتها نتناول الأشياء الأدنى ونديرها دفتها"(٢).

---

(1) 12,2,2.

(2) Ibid.

والذى يعنيه أغسطينوس هنا هو أن أدنى مراتب المعرفة- فى حدود ما يمكن تسميته بالمعرفى- هو الإحساس الذى يشترك فيه الإنسان مع الحيوان. أما أعلى مراتب المعرفة، والتى يتفرد بها الإنسان وحده، والتى لا دخل للإحساس فيها بشىء، فمن التأمل فى الحقائق الأزلية من خلال سلطان العقل وحده، دون تدخل من أدوات الحس. على أنه فيما بين هذين الحدين الأعلى والأدنى هنالك موضع وسط يقوم العقل فيه بالحكم على الأشياء المادية بالنسبة إلى المعايير اللامادية. وهذا المستوى المعرفى مستوى عقلانى، وهو من الصفات الخاصة بالجنس البشرى، ولا تشاركه فيه مملكة الحيوان، ولكنه يتضمن استخدام الحواس، ومن ثم فهو على مستوى أدنى من مستوى التأمل المباشر لما هو أزلى ولا مادى. نرد على هذا أن استخدام هذا المستوى يختص بما نؤديه من نشاط وأفعال، فى حين أن التأمل ليس نشاطًا عمليًا: "إن النشاط الذى من خلاله نستخدم الأشياء المادية استخداما حسنًا يختلف عن التأمل فى الحقائق الأزلية، ففى حين أن الماديات قد توصف بالمعرفة، فإن اللاماديات (الأزليات) تعرف بالحكمة. ومن هذا الفارق يتضح أن الحكمة تنتمى إلى مجال التأمل، أما المعرفة فهى مجرد نشاط"[(١)]. والمثالية هى أن نسعى لزيادة جرعة التأمل، مع توجيه العقل قبالة الاستخدام الأمثل للأشياء المادية "التى بدونها لا تأخذ الحياة مجراها" كما ينبغى أن نسخر الأشياء المادية كأدوات للوصول إلى الأشياء الأزلية "معرجين بخفة على الماديات، ولكن مستمسكين بعروة الأزليات، على حد تعبير أغسطينوس[(٢)].

إن هذه النظرة الأغسطينية أفلاطونية الطابع؛ من حيث الانتقاص من قمية الأشياء المادية مقارنة بالحقائق الأزلية واللامادية، ومن حيث التسليم، ولو عن كره، بالمعرفة العمالية كواحدة من ضروريات الحياة، ومن حيث الإصرار على "التأمل" النظرى والتطهر الدؤوب للروح والآن، والتحرر من عبودية المحسوسات، أملاً فى الصعود على الدرج المعرفى الأعلى. على أنه ليس من الصواب أن نرى فى موقف

---

(1) De Trinit,12,14,22.

(2) Ibid., 12,13,21.

أغسطينوس مجرد ترديد أو تبيين للفكر الأفلاطوني: حقيقة أن الرجل قد نهل من منابع الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الشيء الكثير، ولكنه ظل طيلة الوقت متطلعًا إلى الغاية الميتافيزيقية للإنسان" وهى السعادة لحظة معاينة الله. ورغم استخدام أغسطينوس للكثير من العبارات الأفلاطونية، فإن مجمل خطته فى نهاية الأمر ينصب على غاية الحب والتأمل الروحانى[١].

ومع أن هذا الإعلان الأغسطينى ينهل من النبع الأفلاطونى، فإن الهدف عنده ليس الوصول إلى الخير اللاشخصانى، وإنما معاينة حقيقية لله.

ويصح أن يقال أيضا إن أغسطينوس قد وجد فى بعض المبادئ الأفلاطونية ما يتفق مع خطته فى بسط أسس لفلسفة حياتية تتوافق مع المبادئ المسيحية.

٥ – إن الرأى عند أغسطينوس أن الأشياء المادية أو الحسية تقع فى درجة أدنى من العقل الإنسانى، الذى يحكم على هذه الأشياء بالنسبة إلى مرجعية أسمى وأعلى من هذه الأشياء ذاتها. غير أن هناك أشياء معرفية تسمو على العقل الإنسانى نفسه، ولا يملك العقل عند اكتشافها إلا أن يُسلّم بها كما هى ومن حيث هى. فعلى سبيل المثال عندما أشاهد عملاً فنيًا ما وأحكم عليه جماليًا بالزيادة أو النقصان، فإن هذا الحكم يعنى ليس فقط وجود معيار لقياس الجمال، وهو معيار موضوعى، وإنما أيضا معرفتى بهذا المعيار، وإلا كيف يتسنى لى أن أحكم على هذه الباكية المعمارية أو تلك اللوحة الفنية بعدم الكمال أو القصور من الناحية الجمالية، ما لم أكن على معرفة بمستويات الجمال وماهيته، وبالجمال الخالص؟ وكيف يتسنى لأحكامى الموضوعية فرضًا أن تتبرر ما لم يكن هناك معيار موضوعى ثابت ومكتمل وأزلى؟[٢].

وبالمثل فإن المشتغل بالهندسة يضع الدوائر الكاملة والخطوط المستقيمة كمعايير ثابتة يقيس عليها أشباه الدوائر والخطوط. إن الأشياء دائرية الشكل أشياء موقوتة

(1) Conf. 13,9,10.

(2) CF De Trinit., 9,6,9-11.

تظهـر ثم تولى، ولكن "الدائرية" نفسـهـا، أى الفكرة عن شكل الدائرة الكاملة فى جوهرها، لا تتبدل ولا تتغير. كذلك فإننا عندما نجمع سبع تفاحات إلى ثلاث أخريات نحصل على مجموع عشر تفاحات، وبعد أن تولى التفاحات وتنتهى من الوجود، تبقى الأرقام سبعة وثلاثة كما هى وغير موصولة بأشياء متحركة ويظل مجموعها عشرة عند الحساب.

وهذه الحسية حقيقة ثابتة وأزلية، فى استقلالية تامة عن العالم المادى وأيضا عن العقل البشرى، فهى من المسلمات[1]. وهذه الحقائق الأزلية أمور مسلّم بها لدى الجميع وفى حين أن الأحاسيس أمور خاصة بمعنى أن ما قد يبدو بارد الملمس عند شخص ما ليس بالضرورى كذلك عند شخص آخر، فإن الحقائق الرياضية أمور مسلم بها عند الجميع، وعلى العقل البشرى أن يسلم بها وأن يقر بحقيقتها المطلقة وثبات صدقها، وذلك فى استقلالية تامة عن ردود الأفعال الفردية عند كل ما يتناولها من هنا أو هناك.

إن موقف أغسطينوس فى هذه النقطة هو موقف أفلاطونى صرف؛ إذ إن معايير الجمـال عنده تتوافق مع "المبادئ الأولى" للمثـالية عند أفلاطون، كمـا أن الأشكال الهندسية للمثالية تتوافق أيضا مع فكرة أفلاطون عن "المثاليات الرياضية" والسؤال الذى يطرح نفسه هنا بالنسبة لنظرية أفلاطون ولرؤية أغسطينوس هو: أين تكمن تلك الحقائق المثالية؟

لابد لنا ونحن نبحث عن إجابة لهذا التساؤل أن نتذكر بأن "المثاليات" التى نحن بصددها- بالنسبة لأفلاطون و أغسطينوس - ليست مثاليات ذاتية الصبغة، وإنما هى مثاليات موضوعية، ومن ثم فإن التساؤل عن "مكانها" أو موضعها تساؤل لا طائل من ورائه؛ لأن المثاليات من الناحية الغرضية ليست أشياء مادية، وإنما هى مثاليات غائبة (أنطولوجية) أما الأفلاطونيون المحدثون فلا يقبلون القول بوجود الجواهر اللامادية فى حيز بعينه، ومن ثم فإنهم راحوا يفسرون مثاليات أفلاطون على أنها أفكار منبثقة من

---

(1) CF Ibid., 12,14,22-23; 12,15,23; De lib arbit., 2,13,35, 2,8.20-4.

عند الله، ووضعوا هذه الأفكار داخل العقل الإلهى الذى يفيض من "الواحد"، مثلما هى الحال مع الأقنوم الأول المنبثق من الله (قارن هذا بنظرية فيلون عن المثاليات المتضمنة داخل "اللوغوس"). ولكن أغسطينوس لم يقبل فكرة "الفيض" هذه، واكتفى بالقول بأن الأفكار المثالية والحقائق الأزلية جميعًا من عند الله: "إن المثاليات هى الأنموذج الأول الثابت لجوهر الأشياء، وهى لم تتخلق إنما هى هنالك منذ الأزل دون تحول فى العقل الإلهى" (١). ويمضى أغسطينوس ليقول بأنه لابد لنا من التسليم بهذه النظرية لكى نتلافى القول بأن "الله قد خلق العالم دون تدبير"(٢).

٦ – على أننا سرعان ما نجابه بصعوبة أخرى: فإذا كان العقل البشرى يعاين المثل العليا والحقائق الأزلية، وإذا كانت هذه المثل والحقائق فى العقل الإلهى، ألا يستتبع هذا أن العقل البشرى يعاين الجوهر الإلهى؟ إن بعض الكتاب يميلون إلى الاعتقاد بأن أغسطينوس يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، ومن بين هؤلاء الفيلسوف مالبرانش، وأصحاب النظرية الغائية الذين يقولون بالحدس المباشر بين الروح والله.

وواقع الأمر أن بعض النصوص عند أغسطينوس، لو أنها فصلت عن سياقها العام، تؤيد هذه التفسيرات الغائية، وإن كنا– من جانبنا– على ضوء فكر أغسطينوس فى كليته نستبعد الأفكار الغائية من منظومة. ولا يمكننا بحال أن ننكر أن هنالك عدم اتساق فى بعض أفكار أغسطينوس، ولكن التفسير الأنطولوجى لفكره قد يشوه مبادءه الروحانية. ذلك أن هناك نصوصًا فى كتابات أغسطينوس تجافى التفسير الأنطولوجى، وعليه فإنه يحسن أن نضع ما يشى بالأنطولوجية فى بعض عباراته فى المرتبة الثانية وليس فى موقع الصدارة.

لقد كان أغسطينوس على وعى تام بأنه فى مقدور الإنسان أن يميز الحقائق الأزلية والموجبة (من قبيل المبادئ الرياضية مثلاً) دون أن يكون إنسانًا خيرًا بالمرة، وأن

---

(1) De Ideis, 2.

(2) CF. Retract., 1,3,2.

مثل هذا الإنسان قد لا يعاين هذه الحقائق فى مستقرها الغائى الأخير، ولكنه مع ذلك يميز هذه الحقائق. فالإنسان البعيد عن الله يستطيع رغم ذلك أن يقدر حقيقة الجمال المعمارية لكاتدرائية كانتربرى مقارنة بكوخ من أكواخ بلدان الضواحى، تمامًا مثلما كان فى مقدور أغسطينوس نفسه بعد اعتناقه للمسيحية أن يميّز درجات متفاوتة من الجمال الحسى فى هذا العالم، فهو فى فقرة شهيرة من "اعترافاته" يصرخ قائلاً:

"لقد وصلت مُتأخراً لأقع فى حبك- أيها الجمال المكتمل- أيها القديم الجديد فى آن واحد.. لقد أتيت إليك متأخراً لأقع فى شراك حبك.. وهاأنذاك ألقى بنفس رغم المسخ الذى يشوهنى على صنائعك التى صورتها فى أجمل حال"[1].

وفى أطروحته عن "ماهية النفس"[2] يؤكد أغسطينوس أنه قد اعتقد بأن الروح تتأمل الجمال فى نهاية صعودها. أما الفقرات التى قد توحى بغير ذلك، فإنها مجرد مردود لعبارات مقتبسة من الأفلاطونية المحدثة التى لا تتساوق، لو اتخذت حرفيًا، مع جملة أفكاره بشكل عام. ويبدو أنه من شبه المستحيل أن نقرر بالضبط مفهوم أغسطينوس لطبيعة الحقائق الأزلية كما يدركه العقل البشرى (مع ملاحظة أنه لم يشغل باله بالجانب الأنطولوجى للقضية)، وأغلب الظن أنه افترض أن الحقائق الأزلية والمثاليات- كما هى فى الجوهر الإلهى- لها خصائص توليدية ذاتية، بمعنى أن "النور" المنبثق من الذات الإلهية هو الذى يعين العقل البشرى على تبين خصال الثبات والضرورة والديمومة فى الحقائق الأزلية.

ومع ذلك ففى إمكاننا أن نضيف ملاحظة أخرى تباعد بين أغسطينوس والفكر الأنطولوجى؛ فلقد استخدم أغسطينوس إدراك الحقائق الأزلية الضرورية كبرهان على وجود الله، محاجًا بأن هذه الحقائق تتطلب قاعدة ثابتة وأزلية لتقوم عليها. وجدير بالملاحظة عند هذا المنعطف- دون استرسال فى هذا الجدل- أن هذا الفرضية من

(1) Conf., 10,27,38.

(2) 35,79.

جانب أغسطينوس تصبح ذات مغزى فى تسليمها بأنه فى مقدور العقل الإنسانى أن يدرك هذه الحقائق دون إدراك للذات الإلهية، ولربما يتم ذلك فى لحظات الشك أو الانكسار للذات الإلهية. ولكأن أغسطينوس بهذا يخاطب أحد الشكاكين قائلاً: "إنك فى حال شك أو نكران لوجود الله، ولكن لابد لك أن تعلم أنك عارف بالحقائق المطلقة، وهذه المعرفة تتضمن اعترافك بوجود الله". وهذا التساؤل الأخير يبدو لنا كافيا لكى نستبعد التفسير الأنطولوجى عند أغسطينوس. هذا وقبل أن نمضى قدمًا فى هذا الأمر نود أن نتوقف قليلا عند نظرية أغسطينوس عن "التجلى النورانى"، فلربما يعيننا ذلك على فهم موقفه، وإن كان التصدى لتفسير هذه النظرية أمر غير مضمون العواقب.

٧ – يقول أغسطينوس بأنه ليس فى مقدورنا أن ندرك الحقيقة الثابتة للأشياء ما لم تتجل لنا ولكأنها قد سلّط عليها ضياء من الشمس[١]. وهذا النور الربانى الذى ينير العقل ينبثق من عند الله (النور المدرك)، الذى به وبواسطته ومن خلاله تستضىء كل الأمور فى عقلنا البشرى[٢] وفى هذه الفكرة عن "النور" وهى مسألة متواترة عن المدرسة الأغسطينية– يستخدم أغسطينوس فكرة أفلاطونية محدثة ترجع إلى مقارنة أفلاطون للخير المثالى بالشمس[٣]، أو النور المفارق (المتعالى)، ولكن استخدام مجاز النور هناك يفصح تمامًا عما كان يقصد إليه أغسطينوس. ولكن لحسن الحظ أن النصوص الواردة فى أطروحته "الثالوث"[٤] تعيننا على تبين ما قُصد إليه، حيث يقول بأن "العقل عندما يستغرق فى الأمور العقلانية فى فلكها الطبيعى– طبقًا لناموس الخالق– فإنه يدرك تلك الأمور بفضل قبس نورانى غير مادى، فريد فى نوعه، تمامًا مثلما تتمكن العين من إبصار الأشياء القريبة منها بفضل النور الحسى".

---

(1) Solil., 1,8,15.

(2) Ibid., 1,1,3.

(3) Rep., 514-18.

(4) 12,15,24,15.

ويستخلص من هذه العبارة أن الاستنارة الروحانية تنير الأشياء للعقل مثلما يفعل ضوء الشمس للأشياء التى تقع عليها العين. وبمعنى آخر فمثلما تجعل الشمس الأشياء المادية مرئية للعين، فإن التجلى الربانى يجعل الحقائق الأزلية مرئية للعقل. ومؤدى ذلك عند أغسطينوس أن خواص الضرورة والأزلية فى الحقائق الثابتة إنما يعاينها العقل البشرى بفضل الله، وليس من الاستنارة المدركة. وهذا القول يباعد المسافة بين أغسطينوس وبين النظرية الفانية.

ويعتقد أغسطينوس أن العقل البشرى متقلب الأحوال وموقوت، ومن ثم فهو عاجز عن استيعاب ما هو مفارق وثابت وأزلى: "فعندما يتم تعرف العقل البشرى إلى ذاته ويقع فى حبها، فإنه بهذا لا يعرف أو يجب ما هو ثابت وأزلى[1]. ولو أن الحقيقة كانت مساوية لعقولنا، فإنها هى أيضا تصبح عرضة للتقلب والتبدل؛ لأن عقولنا تعاين الحقيقة حينا بدرجة أكبر وأخرى بدرجة أقل، الأمر الذى يؤكد على تقلب عقولنا بالمثل. والواقع أن الحقيقة لا هى أدنى ولا هى مساوية لعقولنا، ولكنها أعلى وأكثر سمواً"[2]. ولذا فإن أغسطينوس يرى أن البشر فى حاجة إلى نعمة التجلى الربانى حتى نتمكن من استيعاب ما يفوق قدرات عقولنا البشرية: "لأنه ليس ثمة مخلوق، مهما بلغت درجة عقلانيته وذكائه بقادر من ذاته على الاستبصار، اللهم إلا إذا أنعم الله عليه بقبس "نور الحقيقة الأزلية"[3].

وفى موضع آخر يقول أغسطينوس: "إن الله قد أمد العقل الإنسانى بالفهم والذكاء كى يستزيد من النور الإلهى.. وبهذا النور المنبثق من عند الله تستبين للعقل الإنسانى الأشياء الحقة.. وهذا النور هو الذى يسطع على الحقائق فتستبين به عقول البشر القاصرة والمتبدلة والموقوتة خصال الحقائق الأزلية"[4].

---

(1) De lib. Arbit., 2,12,35.

(2) In. Ps. 119; serm., 23,1.

(3)Ibid.

(4)In. Ps. 118; serm., 18,14.

وإذا كان أغسطينوس يؤكد على أن النور الإلهي يتجلى للعقول البشرية، فإن هذا لا يعنى أن العقل البشرى فى شركة مع هذا النور الإلهي. وإذ كان أتباع القديس توما الإكويني، الذين يرغبون فى تبجيل القديس أغسطينوس بنفس القدر الذى كانوا يبجلون به أستاذهم، يحاولون تضييق الفروق بين الاثنين، فإنه لا يمكن رغم هذا إنكار أن أغسطينوس لم يساو بين "النور" الإلهي وبين استنارة العقل الإنسانى أو نشاطه. ذلك أن أغسطينوس يقر بقصور العقل البشرى وبحاجته إلى النور الإلهي كى يبصر. وعلى هذا فإن القول بأن كلا من القديس أغسطينوس والقديس توما الإكوينى كانا يناديان بنفس الشيء، حتى مع التأكيد على أن القديس توما كان يعبر بوضوح عما يحتمل فى فكر أغسطينوس من غموض وفى صورة مجازية، فإنما يمثل تزيداً فى المصالحة بين المفكرين.

كنا قد ذكرنا من قبل أننا نقبل التفسير الأغسطيني عن التنوير الإلهي فى فتح بصرة العقل على عنصر الوجود فى الحقائق الأزلية، ولكننا نرفض التفسير الأنطولوجى رفضًا باتًا. وهذا الرفض يتضمن أيضا الرأى القائل بأن العقل عند أغسطينوس هو الذى يعاين فكرة الجمال معاينة مباشرة، مثلما هى الحال فى معاينة الله. كذلك فإننا نتردد فى قبول الرأى القائل بأن أغسطينوس قد نادى بأن ينفث فكرة الجمال أو أى أفكار أخرى معيارية (من قبيل الأحكام المقارنة فى درجات الجمال والعدالة على سبيل المثال) معدة سلفا إلى عقول البشر. إن هذه النظرة "التوليدية" تجعل مهمة التنوير الإلهي وكأنها نشاط عقلانى مستقل، وفى هذه الحالة تصبح النظرة إلى الله وكأنها عقلانية فاعلة مستقلة تنفث الأفكار إلى العقل البشرى، فى حين تقف وظائف الحس والعقل البشرى فى موقف سلبى تماماً لا تقوم بأى دور من ناحيتها. إن فاعلية التنوير الإلهي بالنسبة لعقل البشر عند أغسطينوس تشبه فعل ضوء الشمس بالنسبة للإبصار، ومع أن ضوء الشمس يجعل الأشياء مرئية، فإن أغسطينوس لم يعتقد بأن هذه الأشعة هى التى تخلق صور الأشياء. ومع أن فكرة التنوير الإلهي عند أغسطينوس تحتل نفس القدر الذى يخصصه الأفلاطونيون للذاكرة، فإن ما كان يشغل

أغسطينوس فى المقام الأول هو مسألة اليقين والأحكام المعيارية أكثر من الاهتمام بمضامينها. وفى أطروحته عن "الثولوث"[1] يلاحظ أغسطينوس أن العقل يجمع المعرفة عن الأشياء المادية من خلال حواس الجسد، أما بالنسبة للمفاهيم فهى ملكة عقلية تميز بين المحسوس والمدرك، فيما يمكن تسميته بالتجريد. وعندما يتعلق الأمر بالتمييز بين الأشياء المادية كدرجات الجمال مثلاً، أو فى الحكم على الأشياء طبقًا لمعيار ثابت، فإن العقل يصدر أحكامه مسترشداً بالمثاليات الثابتة، التى ليست مرئية للعين ولا للعقل نفسه.

ومع أن أغسطينوس لا يشرح لنا كيف تتأتى لنا دلالات الأرقام ٧، ٣ وحاصل جمعهما ١٠، فإنه يذكر أن وظيفة التنوير ليست فى إنفاذ دلالات هذه الأرقام وإنما فى الحكم على حاصل جمعها كحاصل وجوبى ومسلّم به. ومن فقرات أخرى لأغسطينوس تعلم أنه بينما تتكون لدينا المفاهيم عن الأشياء المادية (كقولنا حصان مثلا) اعتماداً على الحواس، وعن الأشياء غير المادية اعتماداً على الروح والتأويل الذاتى، فإن أحكامنا اليقينية بخصوص هذا وذاك تتأتى من خلال "التنوير" والأفكار الأزلية. ولما كانت للتنوير فاعلية توليدية، كما يقول أغسطينوس، فإن مرجعية هذه الفاعلية ليست بالنسبة لمضمون المفهوم، وإنما بالنسبة لأحكامنا على هذا المفهوم ونسبته للمعيار الثابت. وعلى هذا فإن الخلاف بين أغسطينوس وتوما الإكوينى لا يكمن فى موقف كل منهما من قضية التجريد، وإنما فى إصرار أغسطينوس لضرورة صياغة فاعلة خاصة للتنوير الإلهى، تتجاوز سلطان الخلق وتعين العقل البشرى على اليقين من الحقائق الأزلية والوجوبية، وهذا بخلاف ما قال به توما الإكوينى.

وبالتمعن فى قضية "التنوير" ما طرحها أغسطينوس يمكننا أن نتفهم كيف أنه قد نظر إلى خصائص الوجوب والثبات فى الخصائص الأزلية كقواعد ينبنى عليها البرهان على وجود الله، فى حين أن التأويل الأنطولوجى يبدو عاجزا عن شرح هذا التنوير؛ لأنه

---

(1) 9,33.

إذ كان العقل يدرك الله أو الأفكار الإلهية بطريق مباشر، فإنه ليس فى حاجة إلى برهان على وجود الله. على أن أغسطينوس لم يخض فى شرح تفصيلى عن كيفية تكوين مضمون المفاهيم، وهذا أمر يؤسف له، والحق أن أغسطينوس كان منشغلا فى المقام الأول بالأبعاد الروحانية والدينية وصلة الروح بالله؛ أما قضية وجوب ثبات الحقائق الأزلية(كنقيض لما هو عارض متبدل فى العقل البشرى)، وكذا عقيدة التنوير فقد عرج عليها لتوضيح الصلة بين الأرواح والله، ولتحفيز الروح فى توجهها قبالة الله.

وخلاصة الأمر أن القديس أغسطينوس يسأل نفسه قائلا: كيف لنا أن نتوصل إلى معرفة الحقائق الضرورية والثابتة والأزلية؟

حقيقة أننا من خلال خبراتنا الحسية نصل إلى بعض المعرفة، ولكنها معرفة موقوتة ومتغيرة، كما أن عقولنا البشرية نفسها عرضة للتبدل والتغير. وعليه فلا مناص من اللجوء إلى "الكائن الأعلى" الذى وحده يمثل الأزلية والثبات والضرورة، وهو الله. والله مثل الشمس التى تنير عقولنا أو مثل المعلم الذى يعلمنا ما لا نعلمه.

بعد هذا تجابه بمشكلة التأويل لما تحصل عليه من معرفة. ويعتقد كاتب هذه السطور أنه لا بأس بقبول حل توفيقى؛ ففى حين أن مفاهيمنا عن الأشياء المادية تقوم على خبرة الحواس الجسدية، فإن فعل الأفكار الإلهية يعين الإنسان على استبصار الصلة بين المخلوقات وبين الحقائق العليا التى تتجاوز الحواس، والتى لا يمكن معاينتها بصورة مباشرة فى حياتنا، وأن النور الإلهى هو الذى يعين العقل كى يميز عناصر الضرورة والثبات والأزلية. ولما كان أغسطينوس قد نما إلى أسلوب مجازى فى هذا الأمر، إلى جانب عدم اهتمام بتقديم منظومة "مدرسية" واضحة المعالم لمسألة المعرفة، فإن من الصعب علينا أن نحصل على تأويل سليم لفكرة أو شروح كافية لكل عباراته فى هذا الخصوص.

الفصل الخامس

القديس أغسطينوس (٣)

الله - البرهان على وجود الله من خلال الحقائق الأزلية - أدلة من الخلائق والبديهيات الكونية - البراهين كحلقات في عملية واحدة - الصفات الإلهية المثالثة .

١ - فى إمكاننا القول بأن البرهان المحورى والمحبب الذى يطرحه أغسطينوس عن وجود الله ينبنى على قاعدة الفكر؛ أى إنه برهان مستلهم من داخل النفس البشرية. والنقطة الاستهلالية فى هذا البرهان هى إدراك العقل للحقائق الضرورية والثابتة: "تلك الحقائق التى لا يمكن لك أن تعزوها لنفسك، أو أن أعزوها لنفسى، أو لأى مخلوق آخر، ولكنها حقائق قائمة عند الجميع وفى متناول الكل على حد سواء"[١].

والحقيقة عند أغسطينوس أسمى من العقل، وعلى العقل أن ينحنى أمامها ويسلِّم بها، فهى ليست من صنعه، لا يعى لها تبديلا. كما أن العقل يقر بأن الحقيقة تتجاوزه وتحكم فكره، وليس العكس. ولو كانت الحقيقة فى مقام أدنى من العقل لكان من مقدور العقل أن يغير ويعد فيها، ولو كانت مساوية له أو من معدنه لصارت مثله عرضة للتبديل والتحويل. والعقل فى فهمه للحقيقة ليس على حال واحدة، فتارة يستوعبها بوضوح، وأخرى بدرجة أقل وضوحًا، فى حين تبقى الحقيقة هى هى لا تتغير ولا تتبدل: "وحيث إن الحقيقة لا هى بالأدنى من العقل ولا هى بالمساوية له، فهى بالضرورة أسمى وأعلى مقامًا من العقل" [٢].

(1) De lib. arbit., 2,12,33.

(2) Ibid.

والحقائق الأزلية تستند إلى قاعدة ينبغي أن يتوافق معها كل ما هو حق. وإذا كان الخيال البشرى يعكس طابع النقصان والتبدل، وإذا كانت الحواس تعكس الأشياء المادية العارضة، فإن الحقائق الأزلية تستند إلى ركائز من الضرورة والثبات التى هى من صفات الله. وينطبق هذا على المعايير الجوهرية، فلو أننا حكمنا على فعل ما بأنه أكثر أو أقل عدالة" على سبيل المثال، فإننا إنما نحكم عليه وفق معيار جوهرى ثابت أو "مثالى". ومع أن أعمال البشر المحسوسة قد تتباين، فإن المعيار فى الحكم على هذه الأعمال يظل ثابتًا لا يتغير. وعلى ضوء هذا المعيار الثابت الأزلى الكامل نقوم بالحكم على الأفعال الملموسة. وفى جميع الأحوال يبقى هذا المعيار مرتكزًا على "الكائن" الأزلى الكلى الكمال، وعلى قاعدة الحق "الذى فيه وبه ومن خلاله تكتسب كل الأمور مصداقيتها وصحتها فى كل مقام"[1].

إن هذه الحاجة بأن الله هو أساس ووجود الحق الأزلى الموجب هى ما كانت تقره المدرسة الأغسطينية، ثم لا تلبث أن تظهر من جديد عند بعض الفلاسفة اللاحقين ومنهم الفيلسوف ليبنتز.

٢ – يقدم القديس أغسطينوس براهين قوية على وجود الله من خلال ظواهر العالم المادى الخارجي، غير أنه ليس له مقال فى هذا السياق اللهم إلا فى إشارات متفرقة ومختصرة هنا وهناك، وهو بذلك لا يقدم براهين فى منظومة مكتملة بالمعنى الأكاديمى. واقع الأمر أن أغسطينوس لم يكن مهتمًا بأن يثبت للملاحدة والشكاكين أن الله موجود بقدر اهتمامه بإظهار أن الخليقة جمعاء تُعلى من اسم الله؛ لأن الروح البشرية من نفسها قادرة على تعرف الإله الحى، ولهذا فإن أغسطينوس يولى العامية خاصة لمسعى الروح قبالة الله، ولكنه لم يكن منشغلا بإقامة ديالكتيك لا يؤدى إلا إلى نتائج نظرية. إن الاعتراف بوجود "كائن أعلى" من خلال قناعة عقلية صرفة يمثل خطوة هامة، ولكن التسليم من الداخل (القناعة الإيمانية) يمثل خطوة أهم. إن الروح تبحث

(١) Solil., 1,1,3.

دومًا عن السعادة، وكثيرون من البشر يفتشون عن هذه السعادة من خارج ذواتهم دون جدوى. إن المجاهدة من داخل الذات الإنسانية، كما يعتقد أغسطينوس، هي حجر الزاوية والسبيل الوحيد إلى درب السيادة.

ولابد لنا أن نأخذ هذه الحجج الدينية الروحانية في الاعتبار إذا نحن أردنا أن نتجنب النظر إلى براهين أغسطينوس كبراهين ديالكتيكية ، أو ذلك حتى لا نقلل من قدر أفكاره عند مقارنتها بما عبر عنه فيما بعد وبطريقة أفضل توما الإكويني.

وعلى هذا فعندما يعلق أغسطينوس على مزمور الثالث والسبعين، فإنه يقول: "أيها الإنسان! كيف يتسنى لي أن أعرف أنك حي، طالما أنني لا أعاين روحك؟ وكيف لي أن أعلم؟ ربما تجيبني بقولك: لأنني أتحدث، ولأنني أمشي، ولأنني أعمل. فيا أيها الأحمق! إن كانت حركات جسدك تعلمني بأنك حي، أفلست قادرًا وأنت ترى الصنائع والمخلوقات من حولك أن تعرف خالق كل هذا وذاك؟".

إن أغسطينوس هنا يقرر البرهان على وجود الله من وقائع صنائع الله، ولكنه لا يسوق هذه البراهين إلا من خلال تفسيره لأسفار الكتاب المقدس. وبالمثل فإنه عندما يعلن في كتابه "مدينة الله"[1] أن "نظام الكون وشكله وجماله وتحوله وحركته مع كل شيء مرئي فيه- كل هذا يدلل في صمت على قدرة الخالق في خلقه لكل ما هو عظيم وجميل ومكنون ومعجز" فإنه بهذا يذكر المؤمنين بحقيقة تجب أي برهان آخر على وجود الله[2]. إن سلطان الخالق وقدرته الكلية المحيطة- عند أغسطينوس- تمثل لكل مخلوق فرد علة وجوده وتوصله، ولئن توقفت هذه القدرة عن تدبير شئون الخليقة، فإنها "هالكة لا محالة". وبهذا يقرر أغسطينوس حقيقة وضرورة العناية الإلهية، مذكرا القارئ بحقيقة لا تحتاج إلى التدليل عليها بمماحكات فلسفية. كذلك يقدم أغسطينوس، ولو في صيغة مختصرة، ما يعرف "بحجة التسليم الكوني" عندما يقول: "إن قدرة الإله الحق

(1) 11,4,2.

(2) CF. De Gen., an litt., 4,22,22.

بينة وواضحة إلى حد لا يمكن معه أن تخفى على المخلوق العاقل، إن هو اعتمل عقله... مع استثناء قلة من غير الأسوياء فإن الجنس البشرى برمته يعترف بالله خالق هذا العالم[١] وحتى لو أن إنسانًا ما اعتقد فى وجود عدد من الآلهة، فإنه مع ذلك يسعى لإدراك رب الرب الأوحد، الذى يسمو على كل شيء، وليس له ند ولا نظير.. إن الكل يجمعون على الإيمان فإن الله ليس كمثله شيء"[٢].

ولا شك فى أن القديس أنسلم قد تأثر بهذه العبارات الأغسطينية عندما اتخذ هذه الفكرة الكونية عن الله فى دليله الأنطولوجى بقوله: "ذاك الذى لا يمكن إدراك ما هو أعظم منه".

٣ - يلاحظ الأستاذ جلسون فى كتابه "مقدمة فى دراسة القديس أغسطينوس"[٣] أن فكر أغسطينوس يتضمن برهانًا طويلاً وقويًا عن وجود الله، وهو برهان يتألف من عدة درجات[٤] بداية من مرحلة الشك الأولى، ثم تفنيد هذا الشك من خلال مقولة "أنا أؤمن إذن أنا موجود"، وصولاً إلى مسعى العقل تجاه الحقيقة، ونهاية برحلة الروح. ورحلة الروح تتضمن استكشاف عوالم الحس وما يعقب ذلك من إحباط، إلى أن تلوى الروح إلى الداخل لتعاين الحقيقة فى شغاف القلب. وبهذا المسار "الجوانى" يمكن للروح أن تدرك الله، موضع الحقيقة فى كليتها.

إن الصورة التى يقدمها الأستاذ جلسون عن البرهان الشامل لوجود الله تمثل بحق أفكار القديس أغسطينوس؛ فهى إلى جانب إبرازها لبرهان أغسطينوس عن الحقائق الأزلية، تربط هذا البرهان بمسعى الروح نحو الله كالمصدر الوحيد للسعادة والغبطة، بحيث يتجاوز هذا البرهان "الإيمانى" كل حزلقة أكاديمية وقياسات منطقية. وتتأكد هذه الصورة من فقرة وردت فى العظة المائتين والحادية والأربعين[٥]

---

(1) In Joann Evang., 106,4.

(2) De doct. Christ., 1,7,7.

(3) Ch. 2.

(4) Cf. also G. Grumwald: Geschichite der Gottesbeweisse in mitte- latter, in Beitrag, 6,3, P.6.

(5) Serm., 241,2,2 and 3,3.

لأغسطينوس؛ حيث يصور الروح الإنسانية وهى تسأل الحواس وتستمتع إلى اعترافاتها بأن جمال "هذا العالم المرئى لما هو قلب ومتبدل من حال إلى حال، إنما هو بالضرورة من خلق وتدبير الجمال الأبدى. وهنا تتجه الروح إلى عمق النفس البشرية لتكشف ذاتها ولتتحقق من سموها على الجسد: "لقد خبر البشر كلا من الروح والجسد، ووجدوا أنهما عرضة للتبدل والتحول، حتى وصلوا إلى معرفة الله الخالق نعمته التى منَّ بها على البشر من أدوات".

يتضح من هذا أن القديس أغسطينوس لم يفصل بين المجالين الطبيعى واللاهوتى، لأن المعرفة عنده ضرب من الكشف الإلهى الذاتى للروح، وهو كشف "قد اكتمل برسالة المسيح وتثبت فى حياة المؤمنين بفعل الصلوات". ولا يعنى هذا أن أغسطينوس لم يكن بصيراً بالفروق بين العقل (النهج الطبيعى) والإيمان (النهج الروحانى)، وإنما الأحرى أنه ربط بين الدربين. ومن هنا فلقد أخطأ الأستاذ هارناك، عندما أخذ على أغسطينوس أنه لم يوضح الصلة بين الإيمان والعقل[١]، فى غير إدراك منه أن أغسطينوس كان مهتمًا فى المقام الأول بالخبرة الروحانية، وبأن كلاً من العقل والإيمان له دوره فى هذه الخبرة التى هى بمثابة الوحدة العضوية.

٤ – يؤكد أغسطينوس على أن عالم المخلوقات يعكس ويدلل على وجود الخالق، حتى ولو لم يبدو ذلك بشكل ملموس تمامًا للبعض: "فلو أننا لاحظنا كل ما هو جدير بالتقدير فى طبيعة الأشياء، سواء بقدر وافر أو أقل، فلابد أن يُعزى هذا التقدير إلى قوة الخالق.. إن المخلوقات تنزع بطبعها نحو العدمية والتلاشى، ولكنها عندما تولد تتخذ لها صورة بعينها، وما تلك الصورة إلا انعكاسا "للصورة الأعلى" المثالية التى لا تضمحل ولا تبيد أبدا..[٢] وعلى هذا فإن نظام الطبيعة ووحدتها يفصحان عن وحدانية الخالق[٣]، مثلما يفصح خيرية البشر وواقع حياتهم الإيجابى عن فضل الله ونعمه[٤]، ومثلما يبين نظام الكون ومستقره عن الحكمة الإلهية [٥]". ومن ناحية أخرى

---

(1)Lehrbuch de Dogmengechcichte, 3rd edit., t.3,P.119.

(2) De lib. arbit., 2,17,46.

(3)Ibid., 3,23,701.

(4) De Trinit., 11,5,8.

(5) De Citit. Dei, 11,28.

فإن الله هو الكائن الموجود لذاته، الأزلى والقيوم واللامحدود، ومن ثم فهو غير المدرك إن الله هو اكتمال ذاته، وهو "بسيط" بمعنى أن حكمته الربانية تحيط بكل شىء، كما أن فضله وسلطانه فى جوهره الإلهى، الذى ليس له من تبديل[1]. والله بهذا- كله، كما يقول أغسطينوس، يتجاوز المكان بلا محدوديته، كما أنه يتجاوز الزمان من واقع أزليته: "إن الله هو ذاته لا يحده زمان ولا مكان، فهو الحى القيوم فى سلطانه، وهو محيط بكل شىء من داخله لأن كل شىء فيه، ومن خارجه لأنه فوق كل شىء. والله لا يحده زمان؛ لأنه فى أزليته الأول قبل كل شىء، وهو الآخر أيضاً لأنه هو من قبل وبعد"[2].

٥ - يقول أغسطينوس إن الله كان عليماً منذ الأزل بكل ما سوف يخلقه من شىء، وعلمه بصنائعه ليس لأنه هو خالقها فحسب، وإنما لأنه منذ البدء كان عليماً بأمور الخليقة التى تمت فى زمن بعينه. والله عليم بخلقه قبل الخلق، وهو المثل الأعلى لخليقته التى سواها كانعكاس خارجى ومحدود ليتمجد جوهره الإلهى[3]. إن الله لم يفعل شيئا دون علم مسبق به، ولكن هذا العلم ليس شيئا منفصلاً وإنما هو رؤية أزلية ثابتة لا تمحى[4]. وعلى أساس هذا العلم الأزلى والرؤية الأزلية، التى لا شىء قبلها أو بعدها، كان الله بصيرا لما سوف يكون. وحتى الأفعال التى يأتيها البشر بمحض إرادتهم، فإن الله عليم بها مسبقاً، وهو سميع لرجاء الكل ومستجيب فى كل الأمور[5].

إن هذه النقطة الأخيرة من فكر أغسطينوس عن "النعمة الإلهية" تستوجب مناقشة مستفيضة، ولكن ليس هذا محلها.

---

(1) De Trinit., 5,2,3; 5,11,12,; 6,4,6;6,10, 11; 15,43,22; In Joann. Evang., 99,4, etc.

(2) De Gen. an litt., 8,26,48.

(3) Cf. Ibid., 5,12,33; Ad Orosium, 8,91.

(4) De Trinit., 15,7,13.

(5) Ibid., 13,22.

ويسترسل القديس أغسطينوس ليعلن أن الله، وهو يتأمل جوهره منذ الأزل عليم بكل جوهر محدود ممكن، بمعنى نسبية هذا المحدود لكماله الرباني غير المحدود. وهكذا فإن جواهر الأشياء موجودة فى العقل الإلهى منذ الأزل بمثاليات إلهية، ولكن منفصلة غائبة عن جوهره الإلهى؛ ففى كتابه "الاعترافات"[1] يفصح أغسطينوس عن أن الأسباب الإلهية أو علّة خلق الأشياء تبقى كما هى عند الله. وفى أطروحته "عن الأفكار"[2] يشرح أغسطينوس أن "الأفكار الإلهية هى صيغ أولية ثابتة لعلل الأشياء، التى لم تتكون من ذاتها، وإنما هى من عند العقل الإلهى الأزلى، وهى لا تتبدل، فهى لا تطرأ ولا تبيد، ولكنها هى التى تتحكم فيما يطرأ وفيما يبيد". وينتج عن ذلك أن الخلائق يصبح لديهم حقائق غائية، طالما أنهم يحذون حذو الأنموذج الأزلى فى العقل الإلهى، ففى كل الأحوال يبقى الله هو المعيار الأوحد للحق.

إن هذه النظرة الأغسطينية عن "المثل الأعلى" هى بطبيعة الحال من تأثير الأفلاطونية المحدثة فى فكر أغسطينوس؛ حيث إن الأفلاطونيين وضعوا "المثل العليا" فى العقل ((Nous، وإن كان أغسطينوس يضعها فى "الكلمة" (Logos)، التى لا تمثل – عنده– أقنوما أدنى، كما يقول الأفلاطونيون المحدثون بالنسبة للعقل، وإنما هى الأقنوم الثانى فى الثالوث، المشارك فى الجوهر مع الأقنوم الأول، وهو الأب[3]، ولقد تناقل كتاب العصور الوسطى هذه النظرية عن المثل الأعلى الإلهى عن أغسطينوس، والتى قد يرى فيها البعض العلاقة المميزة لفكر المدرسة الأغسطينية. هذا ولابد من التنويه بأن القديس توما الإكوينى لم ينكر هذه النظرية، ولكنه فى نفس الوقت كان حريصًا على بسطها بطريقة لا توحى بوجود أفكار إلهية غائية منفصلة عن الذات الإلهية، اللهم إلا فى القول بوجود الأقانيم الثلاثة[4]. ومع أن توما الإكوينى لم يكن

(1) 1,6,9.

(2)2.

(3) De Trinit., 4,1,3.

(4) Cf. eog. Summa Theol., I a, 15,2 and 3.

تابعا من أتباع المدرسة الأغسطينية، خاصة فى هذه النقطة الجدلية، فإن القديس بونافنتورا قد أصر فى القرن الثالث عشر على مبدأ "المثالية الأعلى" وعلى وجود الأفكار الإلهية فى "كلمة" الله (الأقنوم الثانى أى المسيح)، ومن ثم كان عداؤه لميتافيزيقا أرسطو التى هاجم فيها مثالية أستاذه أفلاطون.

الفصل السادس

القديس أغسطينوس(٤)

العالم – الخلق الحر للعالم من العدم ... الهيولى .. العلل البذرية .. الأرقام .. الروح والجسد .. الخلود – أصل الروح

على ضوء التوجه العام للقديس أغسطينوس وأفكاره المتداخلة، فإننا لا نتوقع منه أن يولى الأمور المادية لهذا العالم اهتمامًا كبيراً؛ إذ تركز معظم تفكيره حول الروح وصلاتها بالله. ولكن فلسفته بشكل عام قد تضمنت رؤية عن العالم المادى، وهى رؤية مستقاة من مفكرين سابقين بعد أن ألبسها أغسطينوس عباءة مسيحية. ومن الخطأ مع ذلك أن نعتقد أن أغسطينوس قد نقل عن المفكرين السابقين نقلاً آليًا، ولكنه قد ركز على تلك الخطوط التى وجد فيها ما يخدم نظريته فى توضيح الصلة بين الطبيعة والله، واعتماد الطبيعة الكلى على الخالق.

١ – لقد اعتقد أغسطينوس، مثلما فعل كُتّاب مسيحيون آخرون فى نظرية لم ترد عند المفكرين الوثنيين، ومؤداها أن الله قد خلق العالم من العدم بإرادته العليا. ويلاحظ أن الأفلاطونيين المحدثين كانوا قد نادوا بنظرية "الفيض الإلهى" بمعنى أن العالم قد انبثق من عند الله دون انتقاص أو تحول فى الذات الإلهية. ولكن أفلوطين مع ذلك قد اعتقد بأن الله يجرى صنائعه أو الخليقة بحكم "الضرورة الطبيعية" (necessitate natu-rae)؛ بمعنى أن الخير ينشر ذاته بالضرورة. وعلى هذا فإن فكرة الخلق الحر للعالم من العدم ليست واردة عند الأفلاطونيين المحدثين، اللهم إلا إذا استثنينا واحداً أو اثنين من المفكرين الوثنيين الذين تأثروا بالتعاليم المسيحية. ولربما اعتقد أغسطينوس أن

أفلاطون قد قال بالخلق من العدم عند زمن معين، ولكن من المستبعد، رغم ما أبداه أرسطو من تفسير لمحاورة "طيماوس"، أن أفلاطون كان يقصد ذلك بالفعل- وفى جميع الأحوال، وبغض النظر عما قد يكون أغسطينوس قد اعتقده عن أفلاطون فى هذا الخصوص، فإنه يقرر بوضوح فكرة الخلق الحر من العدم، وذلك ليؤكد علو الخالق واعتماد الكون كله على قدرته: "إن كل الأشياء مدينة بوجودها إلى الله"(١).

٢ – ولكن هل يعنى هذا أن الأشياء قد جُبلت من مادة لا صورة لها، وألا يعنى هذا أيضا أن هذه المادة تكون منفصلة عن الذات الإلهية العليا؟ حول هذه التساؤلات يجيب أغسطينوس بقوله: "هل أنتم تتكلمون عن المادة التى لا صورة لها البته، أم عن المادة التى لا صورة لها إن هى قورنت بالمادة مكتملة الصورة؟ أما بالنسبة للحالة الأولى فأنتم تتحدثون عما هو مساو للعدم؛ ذاك الذى خلق الله منه كل الأشياء. أما إن كنتم تتحدثون عن الحالة الثانية أى عن المادة التى لم تكتمل صورتها إلا بعد تلبسها صورة ما، فإنها أيضا من عند الله. ومن ثم، حتى لو أن الكون قد خلق من مادة لا صورة لها، فإن هذه المادة قد خلقت من العدم"(٢). وفى كتابه "الاعترافات"(٣) يشبه أغسطينوس هذه المادة الأولية بالمتغيرات التى تعتمل داخل الجسد، وحيث أنها تملك القدرة على تقبل صورة ما، فإننا لا يمكن أن نصفها بالعدم المطلق. وفى أطروحته عن "صحيح الدين"(٤) يلاحظ أغسطينوس أن امتلاك المادة لصورة ما، أو حتى قابليتها لاتخاذ صورة ما، يعد من الأمور الخيرة والمحمودة، وما هو خير بطبعه لا يمكن أن يكون عدمًا مطلقًا فى الأصل. ولكن هذه المادة (الهيولى) التى ليست هى بالعدم المطلق، هى أيضا من صنع الله، وليست صوراً قبلية ذات زمن محدد؛ إذ إن الله قد جبلها على صورة معينة(٥) وهو يعرف "المادة التى جبلها الله من العدم" بالسموات والأرض كما هو وارد فى الآية الأولى من سفر التكوين(٦).

---

(1) De lib. arbit., 3,15,42.
(2) Cf. De ver. Relig., 18,35-6.
(3) 12,6,6
(4)Loc. Cit.
(5) De Gen. an litt., 1,15,29.
(6) De Gen. contra Manich., 1,17,11.

وبمعنى آخر فإن أغسطينوس يعبر بطريقة مبسطة عما قال به فيما بعد المدرسيون بطريقة مفصلّة. وعلينا أن نتذكر أن أغسطينوس لم يكن مهتمًا بطرح نظرية فلسفية بقدر ما هو مهتم بالتأكيد على اعتماد الخليقة كلها على خالقها، وأن كل الخلائق فانية بالضرورة، حتى ولو كان لها وجود قبلى من الناحية الزمنية. إن كينونة الخلائق من عند الله، كما أن كيانها مرتبط بجلتها المتبدلة من حال إلى حال.

٣ – وللقديس أغسطينوس نظرية عزيزة على نفسه وأتباعه، مع أن القديس توما الإكوينى قد رفضها؛ لأنها وهى تُعلى من قدرة الخالق، فإنها تقلل من حرية الإرادة لدى الخلائق. وهذه النظرية هى المعروفة باسم "العلل البذرية"(*) ، ويقصد بها تلكم البذور التى من خلالها تصبح للأشياء صورة بعينها مع مرور الوقت. وعلى ذلك فإن الإنسان، وذلك فيما يتصل بجسده على أقل تقدير، ناهيك عن أصل روحه، قد جبل بفعل هذه "العلل البذرية" بصورة "غير مرئية"، بطريقة أشبه ما تكون بتفتح البراعم من البذور"(١).

وهذه الفكرة قد استقاها أغسطينوس دون شك من نبع الأفلاطونيين المحدثين، والتى ترجع إلى فكر الرواقيين، وهى فكرة مشوبة بالغموض الشديد، ولقد اعتقد أغسطينوس أن هذه "البذور" ليست بالأشياء المحسوسة بالنظر أو اللمس، فهى غير مرئية وصورها غير مكتملة، اللهم إلا بعد أن تدبر أمرها العناية الربانية، فتتخذ لها صورًا بعينها. وهذه "البذور" ليست أشياء سلبية تمامًا؛ لأنها تنزع إلى النماء، وإن كانت الظروف المحيطة بها والعوامل الخارجية الأخرى قد تحول دون هذا النماء والتطور(٢). ومن ناحيته فإن القديس بونافنتورا الذى سار على خُطى أغسطينوس فى هذه النقطة، قد شبه هذه البذور ببرعم الزهرة، الذى ليس هو بزهرة حتى يتم اكتماله،

(*) فكرة رواقية أساسًا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء. ولقد وجد القديس أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخلق الذى لابد أن يكون واحدًا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المراجع)

(1) De Gen ad litt., 6,5,8.

(2) De Trinit 3,8,13.

بشرط توافر البيئة والظروف الملائمة والإيجابية لهذا النمو، مع استبعاد العوامل السلبية المعرقة لهذا النمو.

إن نظرية أغسطينوس عن الأشياء التى لا تدرك بواسطة الخبرة المباشرة قد تبدو مشوبة بالغموض، ولكن هذا الغموض له ما يبرره عند صاحب النظرية؛ ذلك أن أغسطينوس كان منشغلاً فى المقام الأول بتفسير الكتاب المقدس، ولم يكن بصدد قضية علمية، ولكن القضية العلمية فرضت نفسها فى سياق هذه الشروح؛ ففى شرحه لسفر الجامعة" Ecclesiaticus [1] يقول أغسطينوس: إن الحى الذى يدوم هو الذى خلق كل الأشياء معا، فى حين أن من ناحية أخرى، طبقًا لسفر التكوين، خلقت الأسماك والطيور على سبيل المثال فى "اليوم" الخامس من الخليقة، أما قطعان الماشية وحيوانات الأرض فقد ظهرت فقط فى اليوم السادس. (والواقع أن أغسطينوس لم يفسر كلمة اليوم الرابع). كيف لنا إذن أن نوافق على هذه الآراء، من حيث إن الله قد خلق الأشياء جميعًا معًا فى البدء، ولكنه لم يخلقها جميعًا بنفس النمط؛ فالنبات والأسماك والطيور والحيوانات والإنسان نفسه قد تم خلقهم جميعا بعودة غير مرئية وكامنة فى علية للإخصاب؛ والنماء والتناسل (.Ratines Scniuls) وعلى هذا فإن الله قد خلق بداية نبات الأرض قبل أن ينمو ويترعرع على وجه البسيطة[2]، وينطبق نفس الشىء على الإنسان نفسه. وبهذا ظن أغسطينوس أنه يمل التناقض بين ما ورد، وسفر الجامعة Ecclesiaticus ومما ورد فى سفر "التكوين". فلو أن الإشارة عن اكتمال صورة الخلق، فإن هذا وارد فى سفر التكوين، ولو أن الإشارة إلى بذرة الإخصاب والنماء فهذا وارد فى سفر "الجامعة".

ولكن لماذا لم يقنع أغسطينوس بفكرة "البذور" بمعناها المألوف، مثلما فى بذور النباتات، ثم نموها إلى حبوب ناضجة مثلاً؟ الإجابة عن ذلك أن سفر "التكوين". تيقن

(1) 18,1.

(2) De Gen. an litt., 15,1,417a.

من أن الأرض قد أنبتت العشب الأخضر قبل بذوره[1]، وينسحب نفس الشيء على الخلائق الأخرى التى تتكاثر كما يتكاثر النبات.

وأمام هذا وجد أغسطينوس نفسه مضطرا للبحث عن معنى آخر للبذور، بقوله إن الله خلق فى البدء "العلل البذرية Rationes Seminale لنبات القمح مثلاً، فإنه طبقا للتدبير الإلهى هذه العملية يخرج عنها حب القمح فى زمن معيّن ومقدر، وهذا الحب يحمل فى داخله بذرة القمح بالمعنى الذى نفهمه[2]. كذلك فإن الله لم يخلق كل البذور أو البويضات فى حالة نشطة عند البدء، ولكنها نشطت بفعل عملية الإخصاب والنماء "القَبْلية" فى خلقها. ومن ثم فإن جميع أنواع المخلوقات، بما تحمله بين جوانبها من نماء "أعضاء" فى ردة الوقوع، قد خلقها الله فى البدء من خلال عملية الإخصاب والنماء.

مما سبق يتضح أن القديس أغسطينوس لم يكن يعالج قضية علمية وإنْ كان بصدد مشكلة فى تفسير الأسفار، وعليه فإنه لا يحال هنا للقول بأن أغسطينوس كان مدافعًا عن نظرية التطور عند لامارى أو دروان أو مناهضًا لها بأية حال.

٤- استعان القديس أغسطينوس فى كتاباته بفكرة الأرقام (الأعداد) كما وصفها أفلاطون، وإنها تعود إلى الرياضى القديم فيثاغورث. "إن معالجة أغسطينوس للأرقام تبدو أحيانا خيالية إلى أبعد الحدود: من قبيل مثلاً ما يقوله عن الأرقام الكاملة والأرقام المنقوصة، وكذلك إشارته إلى الأرقام الواردة فى الكتب المقدسة. وبصفة عامة فإن أغسطينوس ينظر إلى الأرقام على أنها الرأس الأول للنظام والشكل وللجمال والكمال، والتناسب والقانون. وعلى هذا فإن "المثاليات" إن هى إلا أرقام أزلية، فى حين أن الأجساد أرقام موقوتة تفصح عن نفسها مع مرور الزمن. ويمكن النظر إلى الأجساد

(1) Gen. 1,11.

(2) De Gen. an litt., 2,4,9.

على أنها أرقام من عدة جوانب؛ فهى كليات تتألف من أجزاء منتظمة يتصل أحدها بالآخر فيفصح كل عضو منها عن نفسه، فى مراحل زمنية متعاقبة (فالنبات على سبيل المثال ينبت ثم يورق ثم يزدهر ثم يثمر، ثم يعطى بذوراً)، ويمكن القول أيضا إن الأجساد تتألف من عدد من الأجزاء المتناسقة مع خير مكانها، وبمعنى آخر فإنها تشبه الأرقام الضمنية والمكانية والزمانية.

وفى حين أن العلل البذرية أو "مسببات الإخصاب والنماء" أرقام خفية، فإن الأجساد أرقام علنية. كذلك فكما أن الأرقام الرياضية تبدأ بالواحد وتنتهى بعدد صحيح تام ومكتمل، كذلك فإن التسلسل الهرمى يبدأ بالله الواحد الأحد، خالق الأشياء فى وحدات بعضها كامل والآخر أقل كمالاً. وهذه المقارنة أو الموازنة بين الأرقام الرياضية والأرقام الميتافيزيقية قد استقاها أغسطينوس من فكر أفلوطين، والحق أن معالجة أغسطينوس لموضوع الأعداد لا يضيف شيئا يذكر لما قال به من قبل الأفلاطونيون والفيثاغورثيون.

٥ - إن أعلى مراتب الخلق المادى هى خلق الإنسان، الذى يتألف من الجسد ومن الروح الخالدة. أغسطينوس واضح جداً فى تسليمه بأن الإنسان يتكون من روح وجسد، فهو يقول: "إن الروح التى تتخلل جسداً ما، لا تخلف شخصين وإنما إنساناً واحداً"(١). ولكن ما السبب فى تأكيده على هذه النقطة رغم أنها شديدة الوضوح؟ يرجع السبب إلى أن أغسطينوس يتحدث عن الروح على أنها مادة هيولى فى حد ذاتها (هيولى مشاركة وتسكن أو تحل بالجسد)(٢)، كما أنه يعرف الإنسان بأنه "روح عاقلة تستخدم جسداً ترابيا"(٣). وهذه النظرة الأفلاطونية عن الروح كانت لها نتائجها على تفسير أغسطينوس للحواس، التى يرى فيها نشاطاً للروح وهى تستخدم الجسد كأداة

---

(1) In Joann. Evang. 19,5,12.

(2) De Quont anlimee., 13,21.

(3)De moribus eccl. 1,27, 52: In Joaun Evang., 19,5,15.

لها، وليست كنشاط متداخل للمنظومة النفسية- الجسدية معًا. وعلى هذا فإن الروح- عند أغسطينوس هى التى تحرك عضوًا ما من أعضاء الجسد عندما تتطلب الحاجة ذلك. ولما كانت الروح أسمى من الجسد فإن الجسد لا يتحكم فيها، ولكنها هى التى تدرك التغيرات التى تلم بالجسد نتيجة لمثيرات خارجية.

٦ - والروح الإنسانية أصل لا مادى، وإن كانت- كما هى الحال فى عالم الحيوان- هى التى تحرك الجسد. وقد يقول قائل أو يظن أن روحه مكونة من الهواء مثلاً، ولكنه لا يمكنه مع ذلك أن يتعرف أنها بالفعل مكونة من الهواء. ومن ناحية يعلم الإنسان أنه على درجة وافرة من الذكاء، وأنه قادر على التفكر. ولكنه رغم ذلك لن يفترض أن الهواء قادر على التفكير مثلاً[١]. يضاف إلى ذلك- من وجهة نظر أغسطينوس- أن طبيعة الروح اللا مادية مع جوهريتها الأساسية يؤكدان على خلودها. وفى هذه النقطة يستقى أغسطينوس آراءه من النبع الأفلاطونى[٢]...، فهو- على سبيل المثال- يستقدم ما ورد من حجج فى محاورة "فيدون" ومؤداها أن الروح هى الأصل للحياة، وحيث إن الحدين المتناقضين متنافران، فإن الروح بذلك لا يمكن لها أن تموت. ولما كانت هذه الحجة حجة واحدة، فإن أغسطينوس قد تناولها بالتعديل؛ لأنها قد توحى بأن الروح قائمة فى ذاتها أو أنها جزء من الذات الإلهية، ولذا فإنه قد طوع هذه الفكرة بقوله إن الروح مشاركة فى الحياة، ولكنها مستمسكة بكينونتها وجوهرها الممتد إلى أصل أولى لا يسمح بالتناقض. ولما كانت الروح تنتهى من هذا الأصل الأولى الذى هو الحياة، فإن الروح بذلك لا يمكن أن تموت. ويشى هذا التفسير بأن أرواح الحيوان خالدة أيضًا؛ لأنها تتدلى من أصل أول هو الحياة. على أن أغسطينوس فى مقام آخر استنادًا أيضًا إلى أفلاطون- بينما أن الروح تدرك الحقيقة الأزلية، ومن ثم فهى أيضا تتمتع بهذه الصفة الأزلية. وفى أطروحته "عن القدر النفسانى"[٣] يميز أغسطينوس بين

(1) De Gen an litt., 7,21,28; De Trinit., 10,10,14.

(2) CF. Sofil, 2,19,23; Ep., : De Jmmartal. An., Ch. 1,61.

(3)_ 28, 24ff.1.

الروح الحيوانية والروح الإنسانية؛ فالأولى تمتلك ملكة الحس، ولكنها لا تمتلك ملكة العقل والمعرفة، في حين أن الثانية تمتلك الاثنتين.. "هذا فإن الحجة هنا منصبة على الروح الإنسانية وليست الروح الحيوانية. ولقد نادى أفلاطون من قبل أن الروح الإنسانية قادرة على فهم "المثل" الأزلية الثابتة، وهي بداية من نفس الجوهر الأزلي الثابت و"الإلهي"، وأما أغسطينوس فإنه على هذه الأزلية للروح الإنسانية منها دون أن يؤكد على مسألة الوجود القَبْلي (وجود الروح قبل إتحادها بالجسد) ((pre-existence على نفس المنوال الأفلاطوني وهو يبرهن على نظرية سعي الروح نحو الغبطة والسعادة التامة في توجهها نحو الله، وهذه الفكرة صارت من الأفكار المحببة لدى أتباع أغسطينوس، كما يتضح ذلك من أفكار القديس يونافنتورا على سبيل المثال.

٧ - يعتقد أوغسطين اعتقاداً جازماً أن الله هو الذي سوى الروح، ولكنه لم يفصح بشكل قاطع عن زمن وأصل الروح. وهو وإن كان قد عرج على نظرية أفلاطون عن الوجود القبلي (وجود الروح قبل اتحادها بالجسد)، إلا أنه لا يوافق على أن الروح قد ألبست بالجسد كعقاب لها على أوزار ارتكبها خلق الأرض. ولكن القضية الكبرى بالنسبة له هي الوصول إلى جواب عما إذا كان الله قد خلق كل الأرواح جميعاً في شخص آدم، ومن ثم فإن هذه الأرواح تناقلت كابرا عن كابر من آدم إلى بني آدم جميعاً؟[١]

إن الأمر الأخير ينطوي على نظرية مادية بالنسبة للروح، ولما كان أغسطينوس لا يقبل بهذه النظرية المادية، فإنه مصر على أن وجود الروح داخل الجسد ليست من قبيل الانتشار الموضعي"[٢]، ومع ذلك فإنه لاعتبارات لاهوتية وليست فلسفية، وهو نفسه منحازاً إلى القول بتناقل ((Traducianism الأرواح؛ لأنه بهذا يمكن أن يقول بأن الخطية الأولى (لآدم) قد أصابت الروح بوصمتها ودنستها.

(1) De anima et elux origine, 1,4,4.

(2) Ep., 1561.

ولو أننا افترضنا أن الخطيئة الأولى واقعة إيجابية وليست فى حد ذاتها عدمًا، فإننا نواجه بعنصر سلبى؛ أى إننا نجابه مشكلة وعرة إن أردنا تأكيد خلق الله لكل روح بمفردها، وإن كـان هذا لا يغير من حقيـقة أن فكـرة التنافل (كابرًا عن كابر) لا تتسق مع وصف الروح بالجوهر الروحانى واللامادى .

الفصل السابع
القديس أغسطينوس[٥]
النظرية الأخلاقية
السعادة والله - الحرية والالتزام -
الحاجة إلى النعمة الربانية - الشر - المدينتان

تتفق وجهة نظر أغسطينوس عن الأخلاق مع وجهة النظر اليونانية التقليدية، من حيث إنها تجعل السعادة هى الغاية المثلى للمسعى الإنسانى، وإن كانت السعادة عند أغسطينوس هى فى معرفة الله. إن الأبيقورى الذى يضع الخير الأقصى للإنسان فى الجسد إنما يعلق آماله على ذاته[١] ، ولكن الكائن العاقل قد جبل بطبعه بحيث لا تجعله يعلق السعادة على الذات[٢]؛ ذلك لأن المخلوق البشرى عرضة للتغيير وعدم الكفاية، أما والحال كذلك فإن السعادة لا تأتى إلا بامتلاك ما هو أكثر من الذات، فما هو أزلى وجوهرى، وحتى الفضيلة نفسها لا يكفى لأن تكون هى الغاية القصوى؛ لأن السعادة الحقة فى معرفة الله الذى وجه فضيلة الروح، والذى ألهم النفس بفضيلة التقوى وقوة إرادتها[٣] إن المثل الأبيقورية العليا لا تجلب السعادة للإنسان، وكذلك الحال مع الرواقيين، وإنما تكمن السعادة فى السعى لمعرفة الله ومن ثم الاشتياق إليه، والوصول إلى الله، وهذه هى السعادة نفسها[٤].

---

(1) Serm., Iso, 7.8.

(2) Ep. 140, 23,s6.

(3) Serm. Iso, 8.9

(4)DE MORIBUSECCL. 1.11.18.

كان أغسطينوس يدرك من واقع خبرته الذاتية أن الإنسان يجاهد سعيا وراء السعادة التى تكتمل عند حصول الإنسان على هدف يسعى وراءه، ولقد تأكد لديه هذا المعنى مما قرأه فى محاورات أفلاطون وفلسفة أفلوطين السكندرى أيضا والهدف الأسمى عند أغسطينوس هو الوصول إلى ما هو أزلى وجوهرى؛ أى الله، وهو فى هذه لا ينطلق من منظور فلسفى أو تأملى تنظرى الله، وإنما من فكرة المشاركة فى الحب الإلهى، وهى من أسس العقيدة المسيحية ومن النعم الربانية وهنا لا يمكن الفصل بين الجانب الطبيعى، والجانب الميتافيزيقى فى فكر أغسطينوس من الأخلاقيات حيث إنه ينظر إلى الإنسان من موقعه المحسوس الذى يتنازعه دوما نداء باطنى فوق الطبيعة، وكان أغسطينوس يجرى فى الأفكار الأفلاطونية المحدثة شيئا مما كشف عنه المسيح ورسالته، وإن بقيت هذه الأفكار قاصرة فى مفهومها عن التحقيق الكامل لحقيقة السعادة.

إن الأخلاق عند أغسطينوس هى بالدرجة الأولى أخلاق الحب والمسعى الإنسانى نحو الاقتران من الله ومعاينة البهاء الربانى: عندما نتمسك بالإرادة الإنسانية- وهى الوسيط الخير- قبالة الخير المطلق، فإن الإنسان يجد نفسه فى حياة خبرة طوباوية[١] - وحيث إن الله هو الخير الأعلى، فإن ذلك يستوجب من الإنسان أن يحيا حياة خبرة فى محبة الله بكل قلبه، بكل روحه، وبكل عقله[٢]. وبعد أن يسوق أغسطينوس كلمات المسيح كما وردت فى إنجيل متى[٣]: "عليك أن تحب الرب إلهك بكل قلبك، وبكل روحك، وبكل عقلك، وأن تحب جارك مثلما تحب نفسك"، فإنه يقرر أن الفلسفة الطبيعية كلها موجودة فى هذه العبارة؛ لأن أصول كل الأشياء ودوافعها عند الله الخالق، وأن الأخلاق أيضا تكمن هنا، حيث إن الحياة الطيبة ودوافعها عند الله الخالق، وأن الأخلاق أيضا تكمن هنا، حيث إن الحياة الطيبة والأمينة لا تأتى عن طريق آخر سوى طريق المحبة، وحب الأشياء الجديرة بالحب.. حب الله أولا ثم حب الجار[٤].

---

(1) De lib. arbit., 2,9,19,52.

(2) Demoribus eccl., 1,25,46.

(3) 22, 37-39.

(4) Ep., 137, S, 17.

من هذا يتضح أن الأخلاق عند أغسطينوس تتمركز حول ديناميـة الإرادة وفاعليتها، وهى فاعلية الحب "العزم، عزمى، والمحبة محبتى pondus mtum, amor neus [١] كما أن الوصول إلى السعادة والمشاركة فى الخير المطلق لا يتأتى للإنسان بدون هبة من النعمة الإلهية تجعله أهلا لتقبل عطايا الرحمة من عند الخالق[٢].

٢ - إن إرادة الإنسان إرادة حرة، ولكنها تخضع فى نفس الوقت للالتزام الأخلاقى. لقد بلور الفلاسفة اليونان تصور السعادة على أنه غاية السلوك ولا يستطيع المرء أن يقول إنهم لم يكونوا مدركين لفكرة الالتزام. ولكن أغسطينوس الذى كان يملك بصيرة نافذة فكرة عن الربوبية والخلق وناموس الأخلاق الإلهى كان فى موقع يمكنه من أن يعطى الالتزام الأخلاقى قاعدة ميتافزيقية أكثر رسوخا من الفلاسفة اليونان.

إن القاعدة الجوهرية للالتزام هى الحرية، فالإرادة تتمتع بالحرية فى اختياراتها، ففى مقدورها أن تتباعد عن الخير وثوابته وتبحر وراء الطيبات المتغيرة، متلهية بمنع النفس أو مباهج الجسد، بعيداً عن الله، والإرادة تبحث بالضرورة عن السعادة والرضا، ولكن واقع الأمر أن لا سعادة هنالك عن الله الخير الثابت، وإذا كان الإنسان أثناء حياته لا يباين الله، فإنه سوف ينساق وراء المباهج الموقوتة، وبذلك يبتعد عن الله.

وهذا الابتعاد عن الخير الكلى، والاقتراب من المباهج الدنيوية ليس شيئا مقدراً على الإنسان بحال، وإنما هو من محض اختياره الحر[٣].

إن الإرادة الإنسانية لها تلك الحرية الكاملة فى اختيارها، إما فى توجهها نحو الله أو فى الابتعاد عنه. وفى نفس الوقت فإنه يستوجب على العقل البشرى أن يعترف بحقيقة أن تحقيق السعادة المنشودة لا يتأتى إلا بالامتلاء بالخير والفيض الإلهى، وبأن الرغبة فى هذا الخير هى من تدبير الله خالق كل شىء. إن الإرادة الإنسانية عندما

(1) Conf., 13, 9, 150.

(2) Ep, 140, 21, 140.

(3) De lib, arbit. 2,19,35.

تتباعد عن الله فإنها بذلك تخالف الناموس الإلهى الذى ألهم لله به البشر أجمعين، وليس بخاف أن جميع البشر يدركون، ولو بقدر، المعايير، الأخلاقية والنواميس التى رسمتها لهم العناية الإلهية، وحتى الذين لا يعرفون الله فإنهم يعبدون أحكاما صحيحة بالمديح أو الذم على الكثير من تصرفات البشر، فكيف يتأتى هذا لهم إلا من خلال رؤيتهم للأحكام والنواميس فى حياتهم.

ولكن من أين جاءهم البصر بهذه الأحكام والقواعد، إن هذه القواعد ليست فى عقولهم؛ لأن عقولهم متبدلة من حال إلى حال، فى حين أن أحكام العدالة ثابتة لا تتبدل، ولا هى موجودة فى شخصياتهم؛ لأنها بطبيعتها ليست بعادلة، أن البشر يبصرون القواعد الأخلاقية، كما يقول أغسطينوس فى كتاب نور الحق من خلال النواميس الأزلية للأخلاق المطبوعة فى قلب الإنسان مثل بصمات الخاتم عندما تنطبع على الشمع، ولكنها لا تترك الخاتم، ويمضى أغسطينوس ليقول بأن هناك بعض الناس من الغافلين عن الناموس بدرجات متفاوتة، ولكن حتى هؤلاء الغافلين فإنهم أحيانا ما يمسسهم جلال الحق كلى الحضور[1] وعلى هذا، فمثلما يستطيع الفعل الإنسانى أن يدرك الحقائق الأزلية النظرية مستنيراً بالهدى الإلهى، فإنه يستطيع أيضا بنفس الاستنارة، أن يدرك الحقائق الأزلية النظرية مستنيراً بالهدى الإلهى، ويستطيع أيضا بنفس الاستنارة، أن يدرك الحقائق العلّية أو المبادئ التى تهدى الإرادة الحرة إن الإنسان بحكم طبيعته الحسية، قد خلق ليتجه نحو الله، ولكنه لن يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا من خلال الانصياع للقواعد الأخلاقية التى تتساوى مع الناموس الإلهى، وهذه القواعد ليست تسرية، وإنما هى موهونة بصلة المخلوق بالخالق لكى يصبح المخلوق على الصورة الحسنة التى أراد الله أن يكون عليها بنو البشر. إن القديس أغسطينوس يؤكد على الإرادة الحرة للإنسان، مع خضوعها للالتزام الأخلاقى، وغنى عن البيان أن محبة البشر لله التزام وواجب أيضا.

---

(1) De Trinit. 14, 15,2.

٣ - إن العلاقة بين الإنسان والله هى علاقة بين المخلوق المحدود وبين الخالق اللا محدود وهذه الفجوة الهائلة لا يمكن ملؤها بدون تدخل من العون الإلهى أو العناية الربانية، والعناية الربانية أمر ضرورى حتى عندما يشرع المرء فى توجيه إرادته نحو الله، عندما يحاول الإنسان أن يحيا حياته فى عدالة معتمداً على قوته الذاتية بدون العون الإلهى فإن الخطايا سرعان ما تهزمه، ولكنه إن هو تسلح بالإرادة والعزم يصبح قادراً على تلمس خط الإيمان والخلاص ومن ثم يتأهل لتبقى النعمة الإلهية[1].

إن الناموس السماوى يتيح للمرء أن يسعى نحو النعمة الإلهية، كما أن النعمة الإلهية قد قضت بأن يتحقق الناموس[2] حقيقة أن إرادة البشرة للعيش وفق النواميس السماوية ضعيفة، ولكن النعمة الإلهية هى التى تقوم هذا العجز البشرى[3]. إن ناموس التعاليم والوصايا التى لا يمكن تحقيقها بدون نعمة ربانية إنما يتضح عن عجز البشر، وعليه فلا مناص للبشر من السعى إلى المخلص الذى يعالج الإرادة الإنسانية ويجعلها قادرة على ما كان مستحيلا عليها وقت ضعفها[4].

لا مجال هنا للدخول فى تفاصيل عقيدة أغسطينوس عن النعمة الإلهية وصلاتها بالإرادة الحرة، فهى قضية معقدة، ولكن من الضرورى أن نؤكد على فكرة أغسطينوس بأن محبة البشر لله هى أُب القانون الأخلاقى، وهو بهذا يشير إلى شركة الإرادة بالخالق والتى تتطلب التسامى المنفعى بالنعمة الربانية وهذا أمر طبيعى فى فكرة أغسطينوس؛ لأنه يعالج قضية الإنسان فى عالمنا المادى الحسى، وقد زوّده الخالق بقوة غير عادية يجاهد بها نحو ما هو أسمى من قوانين الطبيعة، وبهذا يكون أغسطينوس قد أكد على حكمة الفلاسفة بحكمة الكتب المقدسة، وفى استطاعتنا - فى هذا السياق - أن نصالح أغسطينوس الفيلسوف على أغسطينوس اللاهوتى، وإن كان أغسطينوس

---

(1) Expos. Quarumeam prop. Ex epist. Ad Rom., 44

(2) De spir, e litt., 19, 34.

(3) Ibid, 9, 15.

(4) Ep. 145., 3, 4.

يرى أن الفيلسوف الحقيقى هو الذى يتقمص الحقيقة فى العالم المادى الحسى كما هو قائم، آخذ فى الاعتبار أنه لن يجد ما يبحث عنه بدون تدبير من الغذاء والنعمة الربانية.

٤ – إذا كان الكمال الأخلاقى يكمن فى محبة الله، وفى التوجه بإرادتنا نحو الخالق، وفى وضع جميع طاقاتنا وحواسنا فى حال متناغم مع هذا التوجه، فإن الشر لا يتأتى إلا من جنوح إرادتنا بعيداً عن الله.. ولكن ما الشر، فى ذاته أعنى الشر الأخلاقى على وجه التحديد، وهل هو عنصر إيجابى فى الطبع البشرى؟.

إن الشر– فى فكر أغسطينوس– ليس عنصراً إيجابيًا– فهو ليس من صنع الله وإنما هو من فعل إرادة البشر، إن مسببات الأمور الخيرة هى من نعم الخير الربانى، فى حين أن مسببات الشر هى من صنع الإرادة الإنسانية وبمحض اختيارها، فهى التى تجنح بعيداً عن الخير الثابت[١] إن الشر هو انحراف الإرادة المخلوقة بعيداً عن الخير المطلق الثابت[٢].

ولا يصح أن نطلق على الشر مصطلح "الشىء"، لأن هذا المصطلح ينطوى على "حقيقة إيجابية"، فلو أن الشر حقيقة إيجابية فلابد لنا من أن نرجعه حينئذ إلى الخالق، اللهم إلا إذا كنا نتوهم أن المخلوق لديه القدرة على الخلق الإيجابى من العدم، وعليه فإن الشر إن هو إلا أن ذاك الذى يجنح بعيداً عن الجوهر وينعطف نحو الفوضى، إن الشر هو المسعى لتحويل ما هو كائن بالفعل إلى العدم[٣]، إن كان ما يتسم بالنظام والقسط فى الوجود يرجع إلى صنائع الله، ولكن الإرادة البشرية التى تجنح بعيداً عن الله هى الفوضى بعينها، إن الإرادة فى حد ذاتها خيرة، ولكن غيبة النظام المستقيم أو بالأحرى فقدان هذه الاستقامة،التى هى مسئولية الكائن البشرى، هى الشر بعينه،

---

(1) Enchirid, 23.

(2) De lib. arit., 1,16,35.

(3) De moribus eccl. 2.2.2.

وعلى هذا فإن الشر الأخلاقى هو فقدان الصواب والجيدة عن النظام من خلال الإرادة البشرية نفسها.

إن هذه الفكرة عن الشر كعوز وجنوح عن الصواب هى من بنات أفكار أفلوطين وفيها وجد أغسطينوس ما يرد به على المانويين. وعلى هذا فإن كان الشر دالاً على الفقدان والعوز، وليس عنصراً إيجابيا، فإن هذا يعفينا من الاختيار بين أمرين، إما أن نعزو الشر الأخلاقى إلى سماح من الخالق الخير، وإما أن نتبدع قوة شريرة أولية عليا مسئولة عن الشر "كما يقول المانويون" إن هذا الطرح الذى يقدمه أغسطينوس سرعان ما تلقفه "المدرسيون" عنه كما أنه صادف قبولا عند بعض الفلاسفة المحدثين المرموقين ومن بينهم الفيلسوف ليبنتز على سبيل المثال [١]

٥ – لما كانت قوامة الأخلاق تقوم على محبة الله، ولما كان جوهر الشر يتأتى من الجنوح بعيداً عن الله، فإنه يمكن تقسيم البشر إلى معسكرين كبيرين: الذين يفضلون الذات على الله، وطبقا لإرادة الإنسان الحرة ونزوعه إلى المحبة، فإنه بذلك يقرر مصيره وسمات شخصيته، وعلى هذا فإن أغسطينوس ينظر إلى تاريخ الجنس البشرى على أنه ديالكتيك بين هاتين الرؤتين: الواحد يجاهد لبناء مدينة أورشليم، والآخر يسعى لإقامة مدينة بابل، ولو سأل كل منا نفسه عما يحب، فسوف يجد إلى أى المدينتين ينتمى كمواطن، هناك نوعان من المحبة يتميزان بين المدينتين القائمتين لدى جنس البشر وفى هاتين المدينتين المتزاحمتين قد دارت الأزمنة والعصور[٢].

لقد سمعتم أن هناك مدينتين، هما فى الآخر مختلطتان فى الجسد، ولكنهما منفصلتان فى القلب[٣].

---

(1) In Ps., 64, 2.

(2) De Gen, ad litt., 11,15,20.

(3) In Ps., 136, 1.

وبالنسبة للمسيحية، فإن التاريخ يمثل أهمية قصوى فعلى درب التاريخ كانت منطقة الإنسان الأولى، وعلى نفس الدرب تم فداء الإنسان من سقطته . فى التاريخ أيضا مع مضى الأوقات حل جسد المسيح عن الأرضيين لينمو، ويزدهر حتى تظهر تدابير الله الخلاقة، للمسيحية، أيضا، فإن التاريخ بدون وقائع الرسالة السماوية يفقد حكمته، ولا عجب إذن فى أن أغسطينوس قد نظر إلى التاريخ من منظور مسيحى روحانى وأخلاقى فى الدرجة الأولى، وعليه فإننا عنده نتحدث عن فلسفة التاريخ عند أغسطينوس، فإن كلمة فلسفة هنا ينبغى أن تفهم بمعناها الأوسع لتقضى الحكمة فى رسالة المسيحية.

إن معرفة الوقائع والأحداث ربما تكون معرفة طبيعية، من قبيل معرفة قيام إمبراطورية بنى آشور وبابل على سبيل المثال، ولكن المبادئ التى يقوم عليها تفسير هذه الأحداث ومغزاها والحكم عليها لا تشت من الأحداث نفسها؛ ذلك لأن ما هو موقوت وعارض ينبغى أن يحكم عليه أو يقيّم على ضوء ما هو أزلى وثابت، ومع أن نزوع أغسطينوس فى التركيز على آشور كتجسيد لمدينة بابل.

بالمعنى الأخلاقى قد لا يروق للمؤرخين المحدثين، وهذا أمر مفهوم، إلا أنه يجب ملاحظة أن أغسطينوس لم يكن يقوم بدور المؤرخ.

بالمعنى الدقيق، لكنه كان يحاول تقديم فلسفة للتاريخ من وجهة نظره الخاصة التى تهدف إلى إبراز المغزى الروحى والأخلاقى للظاهرة التاريخية بكل أبعادها، ومن وجهة النظر المسيحية فإن رؤية أغسطينوس لفلسفة التاريخ تبدو رؤية صائبة؛ لأنها تنطوى على تفسير لاهوتى لأحداث التاريخ، أو قراءة التاريخ على ضوء العقيدة الدينية، وهذه النظرة التى لا تروق للمستقلين بعلم التاريخ له تشغل بال أغسطينوس؛ لأنه لم يدع أنه يرسم حدوداً راديكالية فاصلة بين اللاهوت والفلسفة.

الفصل الثامن

القديس أغسطينوس(٦)
الدولة ومدينة بابل ليستا صنوين -
الدولة الوثنية - لا تجد العدالة الحقة
الكنيسة أسمى من الدولة

١ - كنا قد لاحظنا سلفًا أن أغسطينوس كان يرى فى التاريخ - مثلما كان يرى فى الإنسان الفرد- صراعا بين نمطين من السلوك، أو بين نوعين من المحبة: محبة الله والخضوع لمشيئته من ناحية، ومحبة الذات والملذات والعالم من ناحية أخرى. وكان طبيعيا من هذا المنطق أن يجعل من الكنيسة الكاثوليكية تجسيداً للمدينة السماوية، مدينة أورشليم بينما جعل من الدولة ونجاحها الدولة الوثنية تجسيداً لمدينة بابل، ويستخلص من هذا الوقت أن أغسطينوس قد جعل الكنيسة كجماعة قائمة، صنعًا لمدينة الله، فى حين تبقى مدينة بابل صنواً للدولة الزمنية القائمة بين ظهرانينا، ثم يتساءل أغسطينوس فى استنكار قائلا: فى غيبة العدالة، ألا تصبح عصابة من اللصوص مجرد مملكة صغيرة ويستطرد أغسطينوس فى حجته مستيعنا بجواب أحد القراصنة على سؤال للإسكندر الأكبر قال فيه: "لأننى أقوم بقرصنتى بسفينة صغيرة فإنكم تسموننى لصا، فى حين أنك أنت الذى تفعل نفس ما أفعله ولكن بأسطول كبير فإنهم يطلقون عليك لقب "الإمبراطور[1]! إن أشور وروما العظيمة - عند أغسطينوس - قد تأسستا على قواعد الظلم والعنف والسلب والقهر: ألا يدلك هذا على أن الدولة ومدينة بابل صنوان؟

(1) De civit Dei, 4,4.

من الواضح أن أغسطينوس كان يعتقد بأن التجسيد التاريخي لمدينة بابل كان متمثلاً في كل من الإمبراطوريتين الوثنيتين أشور وروما، في حين أن مدينة أورشليم- أو مدينة الله تتجسد في الكنيسة الكاثوليكية ومع ذلك، فإن فكرة المدينة الأرضية فكرة روحانية لا ينطبق محتواها على أي مؤسسة قائمة بين ظهرانينا؛ فعلى سبيل المثال قد يكون شخص ما عضوا في الكنيسة، ولكنه مكتفٍ بحب ذاته وليس بمحبة الله، فهو بذلك رغم مسيحيته ينتمي- عند أغسطينوس- إلى مدينة بابل. وعلى العكس، قد يوجد شخص مسئول معين في الدولة، يضع محبة الله نُصب عينيه، وذلك باتباع قواعد الدول والعطف مع الرعية، فإنه بذلك يكون منتسبًا روحيًا وأخلاقيًا، إلى مدينة أورشليم: إن مَنْ يسلك درب الروحانية والأخلاق يصبح مواطنا في مدينة أورشليم، أي من مواطن ملكوت السموات، وقد يكون هذا الشخص أميرًا ممـــن يرتـدون العباءة الأرجوانية، أو قاضيا، أو من رجال الشرطة، أو من القناصلة السابقين من الأحكام الإداريـين، أو إمبراطورًا، من يتلون أمور السياسة والحكم في المدينة الأرضية، ولكنه يضع قلبه في الأعالي عند الله، ويسلك مسلك المؤمنين الذين يخافون الله- كذلك علينا ألا نيأس من مواطني ملكوت السموات، عندما نراهم منهمكين في أمور بابل الدنيوية وأعمال المدينة الأرضية، ولكن ينبغي علينا ألا نخترع بكل الذين ينخرطون في سلك الخدمة الدينية؛ لأنه قد يحدث أحيانا أن يجلس واحد من أبناء الهلاك والضلال في مقعد "موسى" نفسه – ولكن الوقت سوف يحين عندما تتم غربلة هؤلاء وأولاء، وعزل الواحد منهم عند الآخر كما ينبغي[1].

وهكذا فإن أغسطينوس يؤكد على أنه حتى لو سلَّمنا بتطابق مدينة بابل مع الدولة الوثنية بالمعنى المعنوي، وبتطابق مدينة أورشليم مع المؤسسة الدينية القائمة على الأرض، فإن هذا التطابق ليس تطابقًا كاملاً؛ لأنه ليس بمقدورنا أن نستخلص أن شخصا ما لمجرد أنه من رجال الدين على سبيل المثال يصبح بالضرورة من مواطني

(1) In Ps., S1,6.

مدينة أورشليم الروحية؛ لأنه ربما يكون من واقع ملكه البعيد عن الروحانية والأخلاقية منتميا، إلى مدينة بابل على أن أغسطينوس يقول فى حالة تطابق الدولة الحاكمة مع مدينة بابل فإنه لا يجوز للمؤمن أن يحتل منصبًا فيها، أو أن يكون ضمن زمرة مواطنيها، إن كان هذا فى وسعه.

٢ – أما فى حالة عدم تطابق مدينة بابل مع الدولة، فإن أغسطينوس على كل حال لم يكن يعتقد بأن الدولة تقوم على مبدأ العدل، أو أن العدل الحقيقى يمكن أن يقوم فى أى من الدول الأرضية وخاصة الدول الوثنية. ولكن هذا لا ينفى وجود عدالة نسبية فى بعض الدول الوثنية، أما العدالة الحقة فإنها تتطلب أولاً الإيمان بالله، وهذا ما كان غائبا فى الدولة الرومانية التى ناصبت المسيحية العداء.

ولكن لا يمكن لأحد أن ينكر أن روما الوثنية كانت دولة بكل المقاييس فكيف لنا إذن أن نُسقط عنها هذه الصفة بحجة غيبة العدالة فيها؛ يعود أغسطينوس فيعرف الدولة بأنها مجتمع من مخلوقات عاقلة تتفق معا على الأمور التى يرضى عنها الجميع[١] فلئن كانت هذه الأمور خّيرة، فإن هذه الدولة تكون خّيرة، والعكس صحيح.

غير أن أغسطينوس لم يبين لنا طبيعة تلك الأمور التى ينبغى أن يجمع الكل عليها: هل هى خيرة أم شريرة، ومن ثم فإن تعريفه للدولة ينطبق حتى على الدولة الوثنية، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدولة تعيش فى فرا غ أخلاقى كامل، ذلك أن الكادر الأخلاقى ينسحب على الدول مثلما ينسحب على الأفراد من البشر، وفى جميع الأحوال، فإن أغسطينوس يود أن يؤكد على أن الدولة الحقة لن تجسد العدالة، ما لم تكن دولة مسيحية، وفى تقديره أيضا أن الدولة كأداة للسلطة قد نشأت كنتيجة لخطيئة الإنسان الأولى، ولكن لن يقدر لها أن تكون مؤسسة عادلة ما لم تكن مسيحية: ليس ثمة دولة الأسمى سبيلا إلى معرفة الله ومحبته، ومن ثم حب المواطنين أحدهم

(1) De Civit, Dei. 19,24.

الأخر دون رياء؛ لأن الله هو رباطهم فى المحبة[1]، وبمعنى آخر وفق رأى أغسطينوس فإن الدولة إن هى تركت لذاتها وقعت فريسة لحب هذا العالم الفانى، ولكنها، إن ازدانت بالمبادئ المسيحية العليا، فإنها تصبح سيدة مبادئ ومثل أكثر سمواً، وعلواً.

٣ - مما سبق تتضح لنا نتيجتان هامتان. أولا: أن الكنيسة المسيحية سوف تستوعب المجتمع المدنى بمبادئ سماوية للسلوك.

بمبادئها كما نعت عليها الحكمة الإلهية؛ لأن رسالتها أشبه بفعل الخميرة فى عجين الأرض، على حد تعبير أغسطينوس، وللكنسية رسالة هامة فى الدولة من حيث بث مبادئها فى كل مؤسسات المجتمع.

ثانيا: إن الكنيسة – عند أغسطينوس – هى المجتمع الوحيد الذى يتمتع بالكمال، ومن ثم فهى فى وضع أسمى من وضع الدولة نفسها، وحتى عندما تستقى الدولة مبادءها من الكنيس،ة فإنها رغم ذلك لا تصبح فى وضع أعلى أو حتى مساو لوضع الكنيسة.

وبهذه الخلاصة يضع أغسطينوس نفسه على قائمة المفكرين الذين طالبوا فى العصور الوسطى بوضع الكنيسة فى مرتبة أسمى من وضع الدولة.. ومن هذا الموقع، فإنه قد طلب من الدولة الرومانية أن تتصدى لهرطقة "الدوناتين" فى الشمال الإفريقى" مثلاً كأداة للكنيسة– الأسمى مكانًا– التى من حقها استخدام السلطة الدنيوية للحفاظ على العقيدة[2].

كانت هذه وجهة نظر أغسطينوس بالنسبة للعاقة بن الكنيسة والدولة فى الغرب اللاتيين، ولكن الأمر كان مختلفا تمامًا فى الدولة البيزنطية أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية. وقد يتندر البعض لوجهة نظر أغسطينوس مثلما فعل الأستاذ كويستوفر

(1) Ep. 137, S, 18.

(2) Ibin. 105, s, 6i, 35, 3.

دوسون[1]، بأن هذه الرؤية الأغسطينية لا تتجه لهدم دلالات المجتمع وحياته المدنية، ذلك أن أغسطينوس وإن كان قد حرم الدولة من هالتها وهيبتها، إلا أنه فى نفس الوقت قد أكد على قيمة حرية الفرد الشخصية، وعلى مسئوليته الأخلاقية حتى ضد الدولة نفسها.

وهو بهذا يكون قد مهد لفكر "الدولة المثالية" القائمة على نظام اجتماعى يرتكز على مبادئ الحرية الشخصية والجهد الجماعى بمقالة "غايات أخلاقية".

(1) A Monument of St. Augustine. Pp. 76-77.

الفصل التاسع

ديونسيوس المنحول :
الكاتب وكتاباته - الطريق الموجبة - الطريق السالبة
تفسير للثالوث - تعاليم غامضة عن الخلق - مشكلة الشر
أرثوذكسية أو لا أرثوذكسية ؟

١ - خلال العصور الوسطى تمتعت الكتابات التى نُسبت إلى المفكر الأثينى ديونسيوس الإريوباغى، الذى اعتنق المسيحية وتتلمذ على يد القديس بولس، بتقدير كبير ليس فقط بين الزهاد وكُتّاب سير الآباء، الباكرين، وإنما أيضا بين المفكرين من رجال اللاهوت والفلسفة من أمثال القديس البرت الكبير والقديس توما الإكوينى. ويعود هذا التقدير الزائد لهذه الكتابات إلى لبس كان قد اكتنف حرية صاحب هذه الكتابات أصلا بسبب استخدامه اسمًا منحولا، فهو فى واحد من مكاتباته يقول: من دنسيوس الكاهن إلى أخيه فى الخدمة الكهنوتية تيموثاوس[1]. وفى سنة ٥٣٣م استند ساويرس بطريرك أنطاكية إلى كتابات ديونسيوس هذا فى الدفاع عن آرائه المونوفيزية "مذهب الطبيعة الواحدة" - وفى هذا ما يشير إلى أن هذه الكتابات قد اكتسبت مصداقية لدى المعاصرين، وعلى الرغم من تمسك ساويرس بالكتابات المنسوبة إلى ديونسيوس هذا، إلا أن أحداً لم يجرح هذه الكتابات ويجعلها خارجة عن قوامة الإيمان أو الأرثوذكسية،

(1) Exordium to the Divine Names.

فلقد كانت هذه الكتابات شائعة فى بلاد المشرق، وقد قام القديس ماكسيموس المعترف فى القرن السابع بالتعليق عليها، كما أن القديس يوحنا الدمشقى المفكر المرموق فى القرن الثامن قد استخدمها فى دفاعه عن العقيدة، على أنه من ناحية أخرى راح اللاهوتى هيباتيوس، من إفيسوس يشكك فى مصداقية هذه الكتابات فى مجملها.

أما فى القرن فإن البابا مارتن الأول لجأ إلى هذه الكتابات فى المجمع الاتيرانى الأول سنة ٦٤٩ ما يشير إلى أنه كان مسلما بصحة نسبتها إلى ديونسيوس وفى سنة ٨٥٨م على وجه التقريب قام الفيلسوف جون سكوتوس أريوجينا، استجابة لطلب الإمبراطور ميخائيل بالبوس، بترجمة هذه الكتابات عن اليونانية إلى اللاتينية، وكان الإمبراطور البيزنطى ميخائيل بالبوس قد أهدى النص اليونانى لهذه الكتابات إلى الإمبرطور لويس الجميل سنة ٨٢٧ م، وإلى جانب الترجمة قام أريوجينا بالتعليق على هذه الكتابات مبتدئًا بها باكورة سلسلة الكتابات من الشروح والتفسيرات فى أوروبا اللاتينية فلقد قام هيو من سان فكتور (ت ١١٤١م) بالتعليق على "الهراركية السماوية" مستعينا بترجمة أريوجين، بينما قام كل من روبرت جيروستست (١٢٥٣م) وألبرت الكبير (ت ١٢٨٠م) بالتعليق على نفس الكتابات محل النقاش كذلك قام القديس توما الأكويتى بالتعليق على الأسماء السماوية قرابة سنة ١٢٦١م.

لقد سلّم كل هؤلاء الكتاب، ومنهم المفكر دينيس الكارثورى، بصحة نسبة هذه الكتابات إلى ديونسيوس، ولكنه مع مرور الوقت اتضح للمفكرين أن هذه الكتابات تتضمن أفكارًا مستقاة من مناهل الأفلاطونية المحدثة بعد تطويعها، وأنها تمثل محاولة للمصالحة بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وعليه فإن نسبتها ينبغى أن ترجع إلى كاتب من عصر متأخر كثيرًا عن عصر ديونسيوس الاريوياغى الذى نُسبت هذه الكتابات إليه، ومهما كانت الحال فإن صحة نسبة هذه الكتابات ليست على نفس القدر من الأهمية مع قضية مدى اتساقها مع المبادئ المسيحية القديمة، هذا وجدير بالملاحظة أن المفكرين فى القرن السابع عشر راحو يشككون فى صحة نسبة هذه الكتابات، وأيضا فى أرثوذكسيتها.

ونحن من جانبنا نرى أن هذه الكتابات تتفق فى بعض الجوانب مع التعاليم الأرثوذكسية من حيث رفضها لمبدأ الطبيعة الواحدة للمسيح "المونوفيزية"، ولكنها لا تتسق مع التعاليم الأرثوذكسية فيما يختص بالثالوث، ولقد اعترف القديس توما الإكوينى أنه من الصعب مصالحة هذه الكتابات الغامضة مع التعاليم الخاصة للتجسد، وهى قضية حيوية فى المسيحية على أنه ينبغى علينا أن نقرر بان الابتسار فى قاعدة واحدة من قواعد الإيمان لا يستوى مع إنكار هذه القاعدة، وواقع الأمر أننا لو أخذنا الفقرات الأساسية فى كتابات ديونسيوس المنحول هذا، فإنه يصعب علينا وصمها بعدم الأرثوذكسية، اللهم إلا إذا كنا على استعداد مثلاً لأن نشكك، فى أرثوذكسية الأفكار الصوفية عند القديس يوحنا حامل الصليب، الذى يعد واحداً من عمد الكنيسة.

ورغم أنه لا أحد اليوم يعتقد أن هذه الكتابات هى من وضع ديونسيوس الأريوباغى، إلا أن أحداً لم يكتشف بعد الكاتب الحقيقى، وأغلب الظن أنها قد وضعت مع نهاية القرن الخامس؛ لأنها تتضمن الكثير، من أفكار بيروكلوس "٤١٨-٤٨٥" الأفلاطونى المحدث. كما أن شخصية هايروثيوس التى يتردد ذكرها فى هذه الكتابات، قد وجد فيها بعض الباحثين تطابقا مع زاهد سورى معاصر يدعى ستيفن بار-ساديلى (sadaill) ولئن صحَّ هذا الغرض فلابد من إرجاع تاريخ هذه الكتابات إلى العقود الأخيرة من القرن الخامس. ويذكر أيضا أن مجمع سنة ٥٣٣م الكنسى قد استند فى محاولاته إلى حجية كتابات ديونسيوس هذه، ولهذا فإن تاريخ سنة ٥٠٠ قد يبدو الأقرب إلى الدقة، وأن كاتبها من أصول سورية.

لقد كان الكاتب واحداً من رجال اللاهوت الكنيسية، ولكنه ليس ساوريوس كما اقترح بعض الكتاب دون ترو، وفى جميع الأحوال، فمع أن التعرف عن يقين إلى شخص الكاتب يعد قضية هامة، فإننا نستبعد أن الدارسين إلى أكثر من مجرد تخمينات هنا وهناك مع ملاحظة أن أهمية هذه الكتابات لا ترجع إلى شخص كاتبها بقدر ما ترجع إلى محتواها وتأثيرها على المعاصرين، واللاجئين من أهل الفكر، وتشمل هذه الكتابات على الأطروحات التالية: الأسماء الإلهية، اللاهوت الروحى، الهيراركية

السماوية؛ الهيراركية الكنسية" إلى جانب عشر رسائل وهذه الأعمال جميعا منشورة ضمن أعمال الآباء اليونان" Patroologia Graeca للعالم "مين" (Migne) فى الجزءين الثالث والرابع، وقد انكب الدارسون مؤخراً على إخراج طبعة منقحة لهذه النصوص.

٢ - طبقًا لهذه الكتابات موضع التناسق، هناك طريقان للتقرب إلى الله محور كل تأمل، طريق إيجابى وآخر سلبى، وبالطريق الأول يبدأ العقل فى التفكير فى القضايا الكلية الكبرى، ثم ينتقل من خلال الوسائط من الكليات إلى الجزئيات(١)، بمعنى أن يبدأ العقل بالمقولات الكبرى(٢)، وفى أطروحة "الأسماء الإلهية" يتبع ديونسيوس المنحول المنهج الإيمانى، مبيّنا كيف أن أسماء الله من قبيل: الخير والحياة، والحكمة، والقوة" هى من الأسماء التى نصف بها الله بأسلوب مفارق، وأننا أيضا نصف بعض البشر الذين أنعم الله عليهم بقسط من هذه الصفات بدرجات متفاوتة على قدر نسبتها إلى هذه الصفات الإلهية وهذه الأسماء الإلهية ليست مجرد صفات متضمنة أو ملازمة، ولكنها جوهرية فى الذات الإلهية، ويبدأ الكاتب بصفة الخير، وأنها أكثر الأسماء شيوعًا، بين البشر مناقشا مدى انتساب أمور هذا العالم إلى هذه الصفة الإلهية قائلا: لا أحد خير سوى الله وحده(٣).. الله هو الخير المطلق، هو مصدر الخليقة، ومنتهاها، ومن هذا الخير ينبثق النور الذى هو صورة للخير، كى توصف الأشياء الخيرة بالنور، الذى هو الأصل المتجلى فى الصورة(٤).

وهنا تتضح لنا الأفكار الأفلاطونية المحدثة التى تأثر بها ديونسيوس خاصة فى لغته عندما يصف الخير بالجمال أو الجمال الجوهرى الأعلى كما أنه يستخدم عبارة أفلاطون الواردة فى "المأدبة" (Symposium) التى تتردد فى "تساعية" أفلوطين. كذلك عندما يتكلم ديونسيوس فى الفصل الثالث عشر عن الأسماء الإلهية، عن الواحد على

---

(1) Myst. Theol, 20.

(2)Ibid. 3.

(3) Div. Names. 2,1. St. Matt. 19, 17.

(4) Div, Names.4,4.

أنه أعظم الأسماء جميعا، فإنه فى هذا يعتمد كلية على الفكر الأفلاطونى عن المبدأ الأول الواحد.

وباختصار فإن المنهج الإيمانى عند "ديونسيوس" يعنى أن ننسب إلى الله كل صفات الكمال التى يمكن أن ينعم بها البشر، الكمال الذى يتساوى مع الطبيعة الروحية لله، كما أن أسماء الله جميعا أسماء حقة دون جدال، ويبرر الكاتب[1] استهلاله الطريق الإيجابى بالمقولات الكبرى بحجة ضرورة البدء بما هو أقرب إلى الله، معترضًا أن الله هو الحياة الخيرة، بدلاً من القول بالأشياء المحسوسة من حولها مثل الهواء، وغيره من مظاهر الطبيعة؛ لأنه فى حين تشير الحياة والخير إلى صفات جوهرية فى الذات الإلهية، تبقى الأشياء المحسوسة مجرد علامات للبشر على صنائع الله، ويمضى ديونسيوس ليوضح أنه على الرغم من أن بعض الأسماء يفضل بعضها الآخر، فإنها جميعا قاهرة تماما عن صفات الله، الجوهر الأعلى المطلق الذى دونه كل الأوصاف.

إن ديونسيوس بهذا لا يردد بمبادرات الأفلاطونيين المحدثين، وإنما يؤكد على أن الإشارة الموضوعية لمحتوى هذه الأسماء لا توجد إلا فى الذات الإلهية نفسها، تتجاوز كل الصفات والأسماء التى نستخدمها عن البشر، فعلى سبيل المثال عندما نعزى صفة العليم المحيط إلى الله، فإننا لا نقصد العلم أو الفطنة البشرية، وإنما ما هو فوق كل هذا وذاك من علم وإحاطة لا متناهية لا يدركها البشر فالله بكل شىء عليم.

لقد استخدم ديونسيوس المنحول "منهج الإيجاب" كما يسميه- أساسًا فى أطروحته، الأسماء الإلهية، وأيضا فى عمله الضائع بعنوان اللاهوت الرمزى ومعالم الألوهية.

أما "المنهج السلبى" ويقصد به إقصاء جميع النقائض البشرية عن الذات الإلهية فهو ما يميز أطروحة ديونسيوس، "اللاهوت الروحى" ويرجع الفضل فى التمييز بين

(1) 31, 1.

هذين المنهجين الإيجابي والسلبي" إلى الأفلاطوني المحدث بروكلاس، وإن كان ديونسيوس قد طوع أفكار بروكلوس، التي نقلها عنه أهل الفلسفة واللاهوت اللاحقون، ومن بينهم توما الإكويني على "سبيل المثال".

٣ – هذا ويعطي ديونسيوس للنهج السلبي في محاجته الأفضلية على النهج الإيجابي؛ لأن الأول– في تقديره– يعين العقل على تنجية كل ما هو ليس إلهيا عن الذات الإلهية" من قبيل "الغضب مثلاً والصفات العديدة الأخرى التي يخبرها البشر[1]. وبعد إسناد جميع الصفات البشرية يصل العقل إلى مشارف "المجهول الجوهري الأعلى"[2] وبما أن الله متعال كل التعالي فإن خير سبيل لتمجيد اسمه يكمن في استبعادنا لكل شيء بشري عن اسمه، تماما كما يفعل النحات الذي ينحت تمثالاً في قلب الرخام، وهو يزيل الشوائب التي تحجب ظهور التمثال في جماله الخفي[3]. إن البشر ميالون إلى تكوين مفاهيم على شاكلتهم البشرية عن الله، ولابد من إقصاء كل هذه المفاهيم تنحيتها ولكن ديونسيوس يمضي ليقول بأن هذه التنحية لن تؤدي إلى معاينة الله، وينبغي ألا تقودنا أمثولة النحات والتمثال إلى مثل هذا الاعتقاد، وبعد أن يتخلص العقل من هذه الأفكار البشرية عن طريق التنحية، فإنه يلج إلى مساحة الغيبي وغير المدرك[٨٢] ليجد نفسه مغلقا بغير المحسوس وغير المرئي– في حال روحاني من الشركة الطوباوية مع الله غير المدرك كلية[4].

وتلك – عند ديونسيوس– هي مساحة التصوف: إن ظلام عدم المعرفة لا يرجع إلى ذلك ما يصبو إليه العقل غير مدرك في حد ذاته، وإنما يرجع إلى محدودية العقل البشري أمام فيض النورانية الربانية.

---

(1) Myst. Theol, 3.

(2)Ibid., 2.

(3)Iidem.

(4) Mast. Theoli, 1.

٤ – لاشك فى أن هذه الأفكار من نبع الأفلاطونيين المحدثين، ومن أفكار بعض المتصوفة اللاهوتيين، وعلى رأسهم القديس جريجورى، والذين تأثروا كثيراً بأفكار الأفلاطونية المحدثة، فى تجاربهم الروحية الذاتية. ويتضح تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة على ديونسيوس بشكل خاص فى آرائه عن الثالوث المقدس، حيث يحاج جاهداً للوصول إلى فكرة الإله الواحد من خلال الأقانيم الثلاثة، وهو إذ يقبل القول بأن الأقانيم الثلاثة متمايزة منذ الأزل، وبأن الأب ليس هو الابن، وليس الابن هو الأب، فإنه يقرر أن هذا التمايز أزلى، وينبغى التمييز بينه وبين تجلى الخالق فى صنعية خلائقه: إن الله واحد كلى خالص، لا تمايز فى ذاته.

أما الأرثوذكسيون فإنهم يعتقدون أن الثالوث واحد غير منفصل، وبأن الأقانيم الثلاثة متساوية فى الجوهر، من الواضح أن ديونسيوس كان واقعًا تحت تأثير أفكار كل من أفلوطين وبروكلوس عن المبدأ الأول الذى يتجاوز كل تصور فى الوحدانية والجوهر، وأفكارهما أيضا عن الفيض الإلهى.

عندما نتحدث عن الذات الإلهية المتجاوزة للكل، كوحدانية أو كثالوث، فإن هذه الوحدانية، والثالوث من الأمور التى لا تدركها عقول البشر– إننا نستخدم أسماء لما هو متجاوز لكل الأسماء، ونعبر بمفردات الكينونة عما هو متجاوز للكينونة– وحتى فى قولنا "الخير" كاسم لله ظنا منا أنها صفة مناسبة، فإن هذا أيضا غير كاف[1] – إن الربوبية تتجاوز الشركة، والخير والروح، والبنوة، والأبوة، وهى لا تنتمى إلى مقولات عن الوجود، أو الوجود جميعا[٢].

إن هذه المحاجة التى يسوقها ديونسيوس تفصح عن أكثر مما تشير إلى مفردات هذه المحاجة؛ فهو يود أن يبيّن أن كلمة "الأب" تخص الأقنوم الأول، وأنها ليست للابن، رغم أن الجوهر الإلهى موجود دون تناضل بين الأقانيم الثلاثة ولكن هذه الكلمات

(1) Div. Names. 13, 3.

(2) Myst. Theol.5

"الأب" و "الابن" هى أفضل ما تملكه لغة البشر، رغم أنها قاصرة عن حقيقة الذات الإلهية. ويستشف من كلمات ديونسيوس أيضا أنه يعتقد فى وجود تمايز فى مبدأ الجوهر عند حديثه عن كل من الأقانيم الثلاثة[١]، ولكنه يستدرك لينكر بشدة أى خلط فى "التمايز الإلهى" للأقانيم الثلاثة [٢]، رغم وجود تداخل فى شركة مفارقة وكلية وغير متمايزة، دون خلط أو امتزاج على حد تعبيره [٣].

من الواضح أن ديونسيوس فى حديثه عن الثالوث كان واقعا تحت تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة، وهو إذ يحاول المصالحة بين القواعد الأرثوذكسية والفكر الأفلاطونى المحدث قد وقع فى حال من التوتر الشديد والغموض، هذا ما تكشف عنه كلماته، فى أغلب الفقرات.

٥ – أما فيما يتصل بصلة الله بالعالم، فإن ديونسيوس يتحدث عن الفيض الإلهى عن الكون وما عليه من أشياء[٤] وهنا أيضا يحاول ديونسيوس أن يزاوج بين الفكر الأفلاطونى المحدث عن الفيض وبين العقيدة المسيحية عن الخلق، لكنه لا يقول بوحدانية وجود حتمى لا يخلط بين الله والطبيعة، فلما كان الله يهب الوجود لكل الأشياء، فقد يفهم من ذلك أنه يتجلى من خلال مخلوقاته، ولكن ينبغى أن نؤكد على أن الله واحد حتى فى حال الفيض نفسه. وديونسيوس – هنا– ينقل عن بروكلوس فى تأكيده على المبدأ الأولى الذى لا ينقص من خلال عملية الفيض[٥].

ورغم هذه المؤثرات الأفلاطونية المحدثة، فإن ديونسيوس لم يكن واعيا للصلة بين الخلق والمشيئة الإلهية، ولا إلى حرية هذه المشيئة فى مسألة الخلق، ويتضح هذا من

(1) Div. Namas2,5.

(2) Ibid, 2.

(3) Ibid.,4.

(4)Ibid, s, 1.

(5) Ibid, 2, aa.

قوله: إن الله كان الوجود، بلا انقسام أو تكاثر فى ذاته، ورغم ما قد يقال عن أمور الكون التى تنبثق كامتداد عنه، فإن الله يبقى متعاليا على هذا التكاثر، إن العلم- باختصار إن هو إلا فيض للخير الإلهى، ولكنه ليس الله نفسه.

إن إصرار- ديونسيوس على تصوير العالم بأنه فيض من الفيض الإلهى الكبير، وكذا محاولة إقامة موازنة بين التدابير الإلهية الداخلية والتدابير الخارجية فى خلق العالم، قد أدى إلى تصور أن الخلق قد جاء كنتاج طبيعى لعمل الله كأن الله قد خلق العالم بحكم الضرورة الطبيعية.

وفى موضع، آخر يؤكد ديونسيوس على أن الله هو العلّة المفارقة لخلق كل الأشياء، وأن الله قد خلق العالم من خلال المثل العليا الأولى، أو "المقدر والمحتوم، الذى هو من الذات الإلهية"[١] ويمضى ليقول بأن الله هو العلّة النهائية لكل الوجود، وإليه ترجع كل الأمور، فهو الخير كله[٢]، وهو على ذلك البداية والنهائية[٣]، فالبداية هى علة الوجود، والنهاية هى غايته الآخرة[٤].

٦- لما كان ديونسيوس قد أفاض فى الحديث عن الخير الإلهى، فقد كان لابد له أيضا أن يعرض لمشكلة الشر وما ترتب عليه من عواقب، وهذا ما عرض له فى أطروحته بعنوان "الأسماء الإلهية"[٥] معتمداً- وبشكل نسبى- على أطروحة الفيلسوف برقلس بعنوان "جوهر الشر" ويؤكد ديونسيس فى المقام الأول على أنه لو كان الشر عنصراً إيجابيًا لكان علينا أن نحيله إلى الخالق على أنه من حقه، ولكن الشر ليس عنصراً إيجابيًا بالمرة، فهو كشىء ليس له من وجود أصلاً، ولو اعترض أحد على هذا

(1) Div. Names. S,8.

(2) Ibid, 4,4.

(3) Ibid, 4,35.

(4) Ibid, 2,10.

(5) Div Names, 5,8.

القول، بحجة أنه قد تكون للشر عواقب تنطوى على ما هو سلبى وأيضا على ما هو إيجابى، فإن ديونسيوس يدحض هذا الرأى بقوله إن كان ثمة خير فى هذه العواقب فإنه ليس من فعل الشر، وإنما من تداخل عوامل الخير؛ لأن الشر لا ينطوى إلا على الخراب، والهوان، ويدلل يونسيوس على أن الشر ليس عنصراً إيجابيا فى حد ذاته من حقيقة أن الخير والوجود صنوان، فكل ما له وجود ينبثق بالضرورة من الخير، وما هو كائن هو بالضرورة خير، ولكن هل هذا لأن الشر والفناء صنوان؟

يجيبنا ديونسيوس على هذا التساؤل بالإيجاب فى العبارة التالية: إن كل المخلوقات من حيث وجودها خُلقت على الخير بطبيعتها؛ لأنها من عند الله صانع الخيرات، أما الأشياء غير الخيرة فليس لها وجود أصلا[1]، وبمعنى آخر فإن الشر هو انتقاء أو سلب الخير الذى كان ينبغى أن يكون موجوداً- إن الخاطئ - على سبيل المثال- كان إنسانا صالحا عند خلقه، ولكن غياب الخير عن حياته جعل حلول الشر ممكنا، فالشر هو غيبة الخير الذى ينبغى أن يكون موجوداً- إن الشر يكمن فى العلاقة الضالة للإرادة الإنسانية بعيداً عن الأخلاق والفضائل.

النتيجة التى يخلص إليها ديونسيوس هى أن أى مخلوق لا يمكن أن يكون شريراً بطبيعة، وحتى الشياطين نفسها كانت خيرة فى البدء حتى سقطت بفعل عوزهم إلى الفضائل الملائكية، التى كانوا قد جبلوا عليها أصلا [2]، إن هؤلاء يدعون بالأشرار، من واقع حرمان ذواتهم من وازع الخير، ومن ثم فقد سقطوا فى الهاوية بعد أن تعروا من فضائلهم الأولى. وينسحب نفس الشيء على البشر الذين يدعون بالأشرار نتيجة لنقصان صنعات الخير وفشلهم فى المثابرة ومن ثم سقوطهم بسبب ضعف إرادتهم. وعليه فإن الشر ليس عنصراً ملازما أصلا للأبالسة أو لبنى البشر، وإنما هو بالأحرى، نتيجة لغيبة الفضيلة والكمال[3].

---
(1) Div. Names. 4,20.

(2) Ibid, 23.

(3) Ibid, 26.

ويعالج ديونسيوس قضية الشر المادى بنفس المنطق، فهو يقول: إن القوة الطبيعية ليست شريرة فى الأصل، وإنما يتأتى الشر فى الطبيعة كنتيجة لفشل الشىء فى أداء وظيفته الطبيعة، وهو يقول أيضا: إن القبح والمرض إن هما إلا نقص فى الصورة بالنسبة للقبح ويجوز فى النظام بالنسبة للمرض، وليس هذا بالشر المستطيع كلية، وإنما هو خير منقوص[١]، ولا يمكن للمادة "أو الهيولى" أن تكون شريرة أصلا؛ لأن المادة أيضا لها نصيب من النظام والجمال والصورة[٢]. المادة فى حد ذاتها ليست شريرة بحال؛ لأنها صادرة عن الخير، كما أنها من ضرورات الطبيعة، ويعتقد ديونسيوس أن ليس ثمة ضرورة للقول بوجود مبدأ من أصلين، واحد للخير وآخر للشر، وخلاصة القول عند ديونسيوس أن الخير إنما يتأتى من أصل كونى واحد، أما الشر؛ فإنه ينجم عن كثير من نقائصنا[٣].

ولئن قيل إن بعض الناس يشتهون الشر، بمعنى أن يصبح الشر هو غايتهم ومن ثم يصبح الشر شيئا إيجابياً، فإن ديونسيوس يرد على ذلك بقوله إن جميع الأفعال السوية تهدف إلى الخير، ولكن الخطأ يقع عندما تضل أدواتنا ووسائلنا فى التمييز بين ما هو صحيح وخير وبين ما هو شرير فى رغباتنا. وبالنسبة للخطيئة، فإن الإنسان لديه من القوة ما يجعله يميز بين الصواب والخطأ، وعلى هذا فإن الخطأ يرجع بالضرورة إلى مرتكبه فقط[٤] أما القول بأن العناية الإلهية ينبغى أن تقود البشر إلى مسالك الفضيلة، رغم نزوعهم نحو الشر، فهو قول ينم عن سخف؛ لأنه ليس من طبيعة العناية الإلهية أن "تعسف بنواميس الطبيعة- فلقد شاءت العناية الإلهية أن يكون للبشر إرادتهم الحرة[٥].

---

(1) Ibid, 27.

(2) Ibid, 28.

(3) Ibid, 30.

(4) Div, Names, 4,35.

(5)Ibid, 33.

٧ – وفى الختام يمكن لنا أن نسجل أنه على الرغم من شطط الأستاذ فردناند باور[١] فى قوله بأن ديونسيوس المنحول قد قلص العقيدة المسيحية عن الثالوث إلى مجرد مصطلحات صورية خالية من المحتوى المسيحى، وبأن أفكاره عند التجسد مغلوطة، فإنه لابد من الاعتراف– رغم هذا الاعتراف– بأن فكر ديونسيوس مشوب بشيء من التوتر فى محاولته مصالحة مبادئ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة مع أركان العقيدة المسيحية، إن ما قصد إليه ديونسيوس هو أن يناغم بين الرافدين الفلسفى اللاهوتى، وعندما يقع تضارب بين المساقين فإنه ينحاز إلى جانب أفكار الأفلاطونية المحدثة، وجدير بالملاحظة فى هذا السياق أن مسألة التجسد كانت من النقاط الجوهرية التى اعترض عليها أتباع الأفلاطونية المحدثة، وكذلك فرفريوس، ومع أننا لا نجد لدينا ما يبرر القول بأن ديونسيوس، قد أنكر فكرة التجسيد إلا أن طرحه للفكرة وقبوله بها لا يتسق مع منظومته الفلسفية فى جملتها، كما أنها تتسم بالغموض الشديد.

وأخيراً فإنه من حقنا أن نزعم بأن كتابات هذا الكاتب ما كان سيقدر لها أن تحتل المكانة الهامة التى احتلتها عند مفكرى العصور الوسطى، لولا أن كاتبها قد انتحل لنفسه اسم ديونيوس الأريوباغى ليتستر تحت قناعه .

(1) Christische lehre von for Dreieinigkeit und Nenschwerdumg Gotte, P.42.

الفصل العاشر

بوئثيوس - كاسيودروس - يزيدور - نقل بوئثيوس لأفكار أرسطو - تأثير اللاهوت الطبيعي على مفكري العصور الوسطى - كاسيودوروس والفنون السبعة الحرة - الروح والروحانية - جذور الكلمات وأصول الجمل عند إيزيدور

١ - إذا كانت كتابات ديونسيوس المنحول تمثل قناة انتقلت من خلالها فلسفة العالم القديم إلى عالم العصور الوسطى، فإن كتابات بوئثيوس (٤٨٠-٥٢٤/٥م) تمثل قناة أخرى مكملة للقناة الأولى، كان بوئثيوس مفكرًا مسيحيًا تلقى تعليمه في مدينة أثينا، ثم أصبح في إيطاليا، ثم ثيوردريك ملك القوط الشرقيين في إيطاليا، وفي آخر المطاف تم إعدامه بتهمة الخيانة العظمى، نحن نستخدم لفظه مكملة بالنسبة لأعمال بوئثيوس، لأنه في حين كانت كتابات ديونسيوس بمثابة المهماز لتطعيم الفلسفة في أوائل العصور الوسطى خاصة فلسفة جون سكوتوس أريوجينا، بأفكار أفلاطونية محدثة، فإن بوئثيوس هو الذي عرف مفكري العصور الوسطى المبكرين على منطق أرسطو على أقل تقدير، وكنا قد أوردنا قائمة بأعمال بوئثيوس في مجلدنا الأول الأصل بالفلسفة اليونانية الرومانية[1]، ولا حاجة إلى تكرار ذلك مرة أخرى، ولكن يكفي هنا أن نشير إلى أن بوئثيوس هو الذي قام بترجمة كتاب "المنهج العلمي" ((Qrgamon لأرسطو وعلق عليه، إلى جانب تعليقه على كتاب "المدخل" ((Isagoge)للفيلسوف فورفوريوس، ووضعه لبعض الأطروحات في المنطق، يضاف إلى ذلك أنه وضع عدة مقالات قصيرة في اللاهوت كما أنه في أثناء سجنه وضع كتابه الأشهر بعنوان "عزاء الفلسفة".

(1) P. 482,1.

وليس من المؤكد إن كان بوئثيوس قد قام بترجمة أعمال أخرى لأرسطو إلى جانب ترجمته لكتاب المنهج العلمى، وإن كنا نجد فى كتاباته المتبقية إشارات إلى العديد من الأفكار الأرسطية الرئيسية، وكان مفكرو العصور الوسطى المبكرون منشغلين فى الدرجة الأولى بمناقشة قضية الكليات، منطلقين من بعض النصوص فى أعمال فورفوريوس و بوئثيوس، ولكنهم لم ينتبهوا إلى الأفكار الميتافيزيقية الأرسطية المتضمنة فى كتابات بوئثيوس، فمثلاً نجد أن أعظم المفكرين الأوائل فى العصور الوسطى وهو جون سكوتوس "إريجوجينا" كان واقعًا تحت تأثير ديونسيوس المنحول وغيره من الكتاب من أتباع المدرسة الأفلاطونية المحدثة، دون أثر واضح للفكر الأرسطى الذى لم يظهر تأثيره فى القرن اللاتينى إلا مع نهايات القرن الثانى عشر وبدايات الثالث عشر، بعد أن أصبحت أعمال أرسطو الكاملة، متاحة فى الغرب الأوروبى قرب نهاية القرن الثانى عشر وبداية القرن الثالث عشر، ولكن هذا لا يفسر حقيقة أن الأفكار الأرسطية قد جاءت متضمنة فى أعمال بوئثيوس، فهو فى كتابه عن اللاهوت الذى يدحض فيه آراء أو طاغيا[1] يتكلم بوضوح عن أن المادة "الهيولى" هى قوام كل الأجسام، وأنها القاعدة التى تساعد إحداث تغييرات فى هذه الأجسام والأشياء الجسدية، فى حين أن غيابها عن الأشياء غير الحسية يجعل من المستحسن أن يتحول الشىء اللامادى إلى شىء آخر أو العكس، ثم يطرح بوئثيوس نقاشا فى مجال اللاهوتى للوصول إلى هدف معين، ألا وهو أن الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية فى المسيح متمايزتان وحقيقيتان، وذلك فى ردّه على قول "أو طاغيا" بأن اتحاد المسيح بالله يعنى اختفاء طبيعته الإنسانية[2]، ويلاحظ أن هذا النقاش اللاهوتى يتضمن جدلاً فلسفيا، كما أن المقولات المستخدمة أرسطية المذاق.

ومن ناحية أخرى فإن بوئثيوس فى أطروحته عن الثالوث[3] يتحدث عن المبدأ المتلازم مع المادة وهو الصورة؛ فهو على سبيل المثال يقول إن الأرض ليست أرضًا

(1) Contra Eutychen, 6.

(2) Ibid, 5.

(3) 2.

لأنها مكونة من مادة غير ممدودة، وإنما لأنها صورة بعينها مميزة "وقد استعار بوئثيوس مصطلح المادة غير المحدودة من الفيلسوف ألكسندر الأفروديسى"(١) ومن ناحية أخرى، فإن الله هو "الصورة الكاملة النقية الخالية من المادة وقوامها، وبهذه الصورة فهو واحد أحد كما يطرح بوئثيوس فى كتابه عن الثالوث"(٢) وعند طرحه "للمقولات الشعرية أو عن الصفات" – Pre dicamenta يقول بوئثيوس إننا عندما نتكلم عن الجوهر الإلــهى، فإننا لا نقصد شيئا مادياً فما نعرفه فى الخلائق، وإنما عن جوهر مفارق لكل ما هو مادى وبالمثل، فإننا عندما نذكر الله بقولنا "العادل" أو "العظيم" فإننا لا نعنى هذه الصـفة أو تلك وفق مفهومنا البشرى؛ لأن العدالة والعظمة تتساوقان عند الله فى كليتهما، وفى أطروحته ضد "أوطاغيا"(٣) ، نصادف تعريف بوئثيوس الشهير للإنسان بأنه المخلوق الفرد الذى يملك طبيعة عاقلة، وهذا ما ذكره فيما بعد الإكوينى، وصار متواتراً عند اللاهوتيين المدرسيين.

٢ – أما فيما يختص بالثالوث المقدس فإن بوئثيوس قد اعتمد إلى حد كبير على آراء القديس أغسطينوس، ولكنه فى كتابه عن "عزاء الفلسفة" يقدم مختصراً للاهوت الطبيعى اعتماداً على أسس أرسطية، بحيث يميز ضمنيًا بين اللاهوت الطبيعى وهو أرقى مراتب الفلسفة وبين اللاهوت الدوجماطيقى، الذى يقوم على مقدمات ومسلّمات من وضع الرسالة الدينية.

وفى الباب الثالث من عزاء الفلسفة(٤) يسوق بوئثيوس البرهان العقلى على وجود الله بأنه المحرك الأول الذى لا يحركه شىء، وفى الباب الخامس(٥) يحاول المصالحة بين الحرية الإنسانية وبين الإحاطة القبلية لله عن أفعال البشر: "لما كان الله عليما بكل

(1) De Anima 17, 17.

(2) 4.

(3)3.

(4) 12

(5) 2ff.

شيء منذ الأزل، فإن كل ما قدرته العناية الإلهية سلفا لابد وأن يقع ويتم، وعليه فإننا نجابه بالتساؤل، لما كان الله عليما منذ الأزل بما هو واقع من أعمال البشر وأفكارهم وإرادتهم، فأين إذن تقع الإرادة الحرة للإنسان؟[1].

يجيب بوئثيوس على هذا التساؤل موضحا أن القول بأن الله محيط بما سوف يؤتيه البشر؛ لأن هذا ما سوف يقوم به البشر، أو أن الأحداث إنما تقع؛ لأن الله عليم بها مسبقا، يبدو تبسيطا مخلا للقضية؛ لأن هذا وذاك قد يوصى بأن الأحداث الزمنية للخلائق هى العلة فى الإحاطة الأزلية الإلهية، ويفضل بوئثيوس القول بأن الله لا يستبق ما سوف يقع من أحداث بالمعنى الذى تفهمه عقولنا البشرية؛ لأن الله أزلى لا نهائى ومحيط بكل الأمور، ومن ثم فإن معرفة الله القبلية معرفة أبدية وفى ديمومة قائمة حاضرة، لا ماض ولا مستقبل يحدها، وهذه المعرفة الأزلية لما كان، ولما هو كائن، ولما سوف يكون، لا تفرض الحتمية على الحدث الآن، بمعنى أن معرفة الله الأبدية الدائمة بأفعال الإنسان – لمحض إرادته الحرة وهى المستقبل بالنسبة له– لا تجعل من هذه الأفعال أمرًا محتوما واجب الوقوع بحيث تلغى الإرادة البشرية الحرة، إن أزلية الروية الإلهية الدائمة الوجود تتساوى مع نوع العقل المستقبلى الذى يقدم عليه البشر[2].

وإلى جانب أرسطو، استقى بوئثيوس الكثير– آراء فوفريوس وكتابات أفلطونيين محدثين آخرين، وأيضا من الخطيب الرومانى شيشيرون وأغلب الظن أنه قد نقل تقاسيم الفلسفة أو العلوم العقلية إلى فيزياء، ورياضيات ولاهوت عن كتاب فوفريوس "المدخل"، ولكن علينا أن نتذكر أيضا أن فوفريوس كان مدينًا فى الكثير من أفكاره إلى أرسطو، وواضح أن الفلسفة الأرسطية تهيمن على فكر بوئثيوس، خلافا لما كان سائدًا بين المفكرين المسيحيين الآخرين فى عصره الذين انحازوا قبالة الفكر الأفلاطونى المحدث. حقيقة أنه يتكلم عن الخير الإلهى وفيضة على نفس الخط الأفلاطونى المحدث

---

(1) 5, 3.

(2) 5,5.

فى كتابه "عزاء الفلسفة"[1] كما أنه يستخدم لفظة الانبثاق فى معرض حديثه عن خلق الله للإنسان[2]، ولكنه مع ذلك شديد الوضوح فى تمييزه بين الله والعالم من ناحية، وبين العقيدة المسيحية حول قصة الخلق من ناحية أخرى، وهو يؤكد فى هذا المنعطف على أن الله- دون تحول، وبفعل مشيئته التى لا يعلمها سواه، قدر بذاته أنه يخرج العالم من العدم، وليس من الجوهر الإلهى[3] وهو بهذا لا يقبل القول بأن الجوهر الإلهى قد تملى[4] فيما يخلقه، أو أننا يمكننا معاينة الله فى صنائعه وخلائقه[5].

٣ – لاشك فى أن بوئثيوس يمثل أهمية خاصة من حيث إنه قد نقل إلى جعل العصور الوسطى الكثير من أفكار أرسطو يضاف إلى ذلك أن أخذه بالمقولات الفلسفية فى معالجة القضايا اللاهوتية، قد ساعد فى ترقية دراسات علم اللاهوت، كما أن استخدامه وتحديده للمصطلحات الفلسفية قد خدم كلا من اللاهوت والفلسفة، وأخيراً لابد من التنوية بقيمة شروحه وتعليقاته، التى أثيرت كثيراً عن كتابات مفكرى العصور الوسطى وحتى لو لم يحسب بوئثيوس فيلسوفًا منفرداً وأصيلاً، إلا أننا لا يمكن لنا أن نفكر أنه صاحب فضل كبير فى نقل العديد من الأفكار الفلسفية، وبأنه كان لاهوتيا متفلسفًا حاول التعبير عن الأفكار المسيحية، لا باعتماد على الأفكار الأفلاطونية المحدثة، فحسب، وإنما أيضا من نبع أرسطو الذى سوف يتضح أثره المتزايد على مفكرى العصور الوسطى فيما يلى من تاريخ.

---

(1) 3.

(2) Lib de hebdom. 173.

(3) De fide Catholica.

(4) De consol, Phili, 3 12.

(5) Quomodo substantiae.

ولا يفهم من هذا أن أرسطو قد خاض فى قضية الخلق

٤ – كاسيودوروس (٤٧٧– ٥٦٥–٥٧٠/م) كان كاسيودوروس تلميذا لبوئثيوس، وقد عمل مثل أستاذه فى خدمة ثيودريك الملك القوطى الشرقى فى إيطاليا وقد عالج كاسيودوروس فى باب الفنون والمساقات الحرة للآداب، وهو الباب الثانى من كتابه "النظم"– موضوع الفنون السبعة الحرة وهى: ثلاثية النحو والديالكتيك والخطابة، ورباعية الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، ولم يهدف الرجل إلى أن يكون مفكراً مبدعًا، وإنما هو يقدّم مختصراً للعلوم نقلا عن كتاب آخرين[1] ولذا فإن كتاب عن الفنون السبعة، مثل كتاب مارتيانوس كابللا، قد شاع ككتاب مدرسى فى العصور الوسطى المبكرة.

أما فى كتابه "عن النفس" فإنه يعتمد على كل من أغسطينوس وكلاوديانوس مامرتوس (ت٤٧٤م) فى التدليل على روحانية النفس البشرية، حيث يقول إن الروح الإنسانية، لا يمكن أن تكون جزءًا من الذات الإلهية؛ لأنها قابلة للتغير، وقد تقدم على فعل الشرور، إلا أنها فى نفس الوقت ليست مادية، ولا يمكن لها أن تكون كذلك؛ لأن معرفتها منصبة على ما هو روحانى أصلا والروح – عنده– تتملك الحد الإنسانى كله وكل أعضائه، ولكنها لا تتجزأ ولا تطال، وهى تعمل فى أعضاء الجسد الحسية تارة بجريمة واحدة وأخرى بكثافة أقل [٢].

لقد كان كاسيودوروس ناقلا للعلوم أكثر من كونه مبدعا لها، وينطبق نفس الحكم على إيزيدور (ت٦٣٦م) الذى كان كبير أساقفة إشبيلية فى مملكة القوط الغربيين، وهو الذى وضع دائرة معارف حول أصول الكلمات وجذورها الذى اكتسب شهرة ذائعة فى العصور الوسطى، وتزودت به جميع مكتبات الأوربا الهامة.

ويعالج إيزيدور فى كتابه هنا موضوع الفنون السبعة الحرة، إلى جانب بعض القضايا العلمية المتصلة بما ورد فى الكتاب المقدس وكذلك بعض الموضوعات الخاصة

---

(1) De anima 12.

(2) De anime 4.

بالتشريع والطب والعمارة والزراعة والحرب والملاحة وغيرها من الموضوعات كذلك يعرب "إيزيدور" عن قناعته بالحق الإلهى المقدس المخول للملوك، وبضرورة سعادة الأخلاق للمجتمع، تحت مظلة القانون والعدالة التى يخضع لها الملوك أنفسهم.

وإلى جانب ذلك وضع إيزيدور كتاباً تضمن بعض الأطروحات اللاهوتية والأخلاقية التى استقاها من كل من القديس أغسطينوس والبابا جريجورى الكبير، كما أن له مقالات عن الأرقام الحسابية التى ورد ذكرها فى الكتاب المقدس، وهى ضاربة فى الخيال وفى تفسير دلالاتها الصوفية التى ألحقتها بالأعداء.

الباب الثانى

الفصل الحادى عشر

النهضة الكارولنجية

شرلمان – ألكوين (*) – ومدرسة القصر – مدارس أخرى – والأفكار – المناهج التعليمية – المكتبات – رابانوس ماوروس

١ – فى سنة ٧٧١م توفى كارلومان تاركًا شقيقه "كارل شارل" الحاكم الأوحد للأراضى الفرنجية، وكارل "شرلمان" هو الذى قام بتحطيم مملكة اللومبارد فى شمال إيطاليا، كما ضم العديد من الأراضى المتاخمة لملكه حتى أصبح مع نهايات القرن الثامن أقوى الملوك فى غرب أوروبا المسيحى، وجاء تتويجه إمبراطورًا رومانيا على يد البابا "ليون الثالث" فى الخامس عشر من ديسمبر سنة ٨٠٠٠م ليؤكد على نجاح سياسته التوسعية وتعزيز سطوة الفرنجة، أصبح شرلمان (٧٦٨–٨١٤م) السيد غير المنازع على أوروبا الغربية، وقد تمكن من إعادة رسم خريطة أوروبا الغربية، كما أدخل أوروبا العربية، وقد تمكن من التدهور الذى كان قد أصابها تحت حكم الأسرة الميروفنجية السابقة. ولم يكن شرلمان مجرد جندى أمهر أو سياسى حاذق فحسب، وإنما كان يملك همة عالية حفزته على رفع المستوى الثقافى لرعاياه خاصة فى مجال التربية والتعليم ولتحقيق هذا الهدف، وجد شرلمان نفسه، فى حاجة إلى لفيف من العلماء، والمربين، ولما لم يكن هؤلاء موفرين فى مملكة الفرنجة نفسها، فإنه أخذ فى استقدامهم من بلدان أوروبية مختلفة.

(*) ألكوين (٧٣٢ – ٨٠٤م) عالم ولاهوتى إنجليزى دعاه شارلمان عام ٧٨١ م إلى آخن Aadan فعمل على إحياء الحركة العلمية ووضع عددًا من المؤلفات فى النحو والبلاغة (المراجع) .

هذا ويلاحظ أنه من القرن الخامس كانت الثقافة الرومانية فى بلاد غالة آخذة فى التدهور حتى وصلت إلى دركها الأسفل فى القرنين السادس والسابع، ولم تعد المدارس فيها تقدم للتلاميذ أكثر من مبادئ القراءة والكتابة، والقواعد الأولية للغة اللاتينية إلى جانب التربية الدينية بطبيعة الحال، وأمام هذه الأوضاع التعليمية والثقافية المتردية، وجد شرلمان لزاما عليه أن يستعين بالأساتذة الأجانب من أمثال بطرس من بيزا، وبولس الشماس الإيطاليين، وكان الأول رجلا طاعنا فى السن عندما قدم إلى مدرسة القصر، لتعليم اللغة اللاتينية بها، فى حين اضطلع الشماس، الذى قدم إلى فرنسا سنة ٧٢٨م فى محاولة لإطلاق سراح أخيه الذى كان قد وقع أسير حرب فى أميرى شرلمان، بتدريس اللغة اليونانية ما بين أعوام ٧٨٢-٧٨٦م وبعدها اعتزل الحياة الدنيا فى دير مونت كاسينو بإيطاليا، حيث عكف على تسجيل كتابه "تاريخ اللومبارد" كذلك قدم إيطالى آخر هو باولينوس من أقويليا إلى مدرسة القصر ليدرس فيها ما بين سنوات ٧٧٧-٧٨٧م.

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الإيطاليين من النحويين، كان هناك أستاذان من إسبانيا كانا قد قدما إلى فرنسا كلاجئين وهما: آرجوبارد الذى أصبح أسقفا لمدينة ليون سنة ٨٢١م وكان تيودولف محيطًا بالكلاسيكيات اللاتينية، كما أنه يقرض الشعر باللاتينية أيضا، وينبغى التنويه إلى أنه قدم مخطوطة معروفة للشاعر الرومانى كونتيليان فى العصور والوسطى وقد تم العثور عليها فى المكتبة الخاصة لتيودولف هذا، وعند تقييم الجهد التربوى فى عهد شرلمان، فإننا نجد أن جهود العلماء الإيطاليين والإسبان تبدو متواضعة إنْ هى قيست بجهود العالم الإنجليزى المرموق ألكوين من أهالى مدينة يورك.

٢ - تلقى ألكوين (حوالى ٧٣٠-٨٠٤م) تعليمه الباكر فى مدينة يورك الإنجليزية، والمعروف أن الحركة الثقافية فى إنجلترا قد شهدت نشاطا ملحوظا منذ سنة ٦٦٩م، عندما حل الراهب اليونانى تودور من طرسوس، كبيراً لأساقفة كانتربرى مع القس هاردريان فقد علم تطوير مدرسة كنتربرى وإثراء مكتبتها، ثم تولى من العلماء تطوير هذه الحركة الثقافية فى إنجلترا، وكان على رأس هؤلاء بندكت بسكوت الذى أسس

أديرة ويرموت (٦٦٤م) وجارو (٦٨٢م) ثم الدهلم الذى كان قد تلقى تعليمه على أبوى كل من "تيولاروهابديان" وقام بعدها بتنظيم أحوال أديرة مالمسبرى فى مقاطعة ولتشاير بعد أن أصبح رئيسا له، ومن بين الشخصيات المرموقة جداً فى الحياة الثقافية الأنجو- سكوسونية كان بيده (Bede) (674-735م) الذى كان راهبا فى دير جارو، ويرجع الفضل إلى جهود واحد من تلاميذ بيده أسمه "اجبرت"- فى جعل مدينة يورك المركز الثقافى والتعليمى الأكبر فى إنجلترا، وفى إثراء مكتبتها أيضا.

وعندما انتقل الكوين فى مدينة يورك، وجد تعضيداً كبيراً من عالم اسمه ألبرت الذى اصطحبه معه فى رحلة إلى روما، وفى أثناء هذه الرحلة التقيا بالزعيم الفرنجى شرلمان، وعندما خلف ألبرت أستاذه إجبرت ككبير لأساقفة يورك سنة ٧٦٧م، أوكل مهمة الإشراف على المدرسة إلى ألكوين، وفى سنة ٧٨١م، أوفده كبير الأساقفة الجديد فى مهمة إلى روما، وفى طريقة التقى للمرة الثالثة عند مدينة بارما- بزعيم الفرنجة شرلمان، وأثناء هذا اللقاء راح شرلمان يحث ألكوين على القدوم إلى بلاطه والعمل فى خدمته، وبعد أن حصل ألكوين على الإذن من ملك إنجلترا ومن كبير الأساقفة، وفد إلى بلاط شرلمان "فى مدينة إكس- لاشابل" حيث عين مشرفا على مدرسة القَصْر سنة ٧٨٢م وظل فى منصبه فيما عدا فترة قصيرة ٧٨٦ ثم من ٧٩٠ حتى ٧٩٣م حتى سنة ٧٩٦ ثم عُيِّن رئيسًا لدير القديس مارتن فى مدينة تور، حيث قضى السنة الأخيرة من حياته.

وفى سنة ٧٧٧م على وجه التقريب بعث شرلمان برسالة إلى بوجولف رئيس دير فولده[1] Fulda يحثه هو وجماعة من الرهبان على محاولة النهوض بالتعليم والعلم، ويدل على حرص شرلمان الشديد على قضايا التعليم فى عصره.

---

(١) لو كان صحيحاً ما يقوله بعض المؤرخين أن بوجولف أصبح رئيسًا لهذا الدير سنة ٨٧٧م فإن تاريخ هذه الرسالة يصبح مشكوكا فى دقته.

على أن المدرسة التى ارتبط بها اسم شرلمان هى مدرسة "القَصْر" التى وإن كانت موجودة قبل تولية الحكم، إلا أنها تدين له فى تطورها وازدهارها، وكانت مهمة هذه المدرسة قبل مجىء شرلمان تعليم أمراء البيت المالك وأبناء النبلاء على قواعد الفروسية، ولكن شرلمان أعطى الجوانب التعليمية والثقافية الأهلية الأولى فيها، وعلى هذا فإن التلاميذ الذين ألحقوا بهذه المدرسة جاءوا من دوائر مجتمعية مختلفة تجاوزت محيط البلاط الإمبراطورى ويلّح الدارسون الفرنسيون بصفة عامة على أن مدرسة القَصْر تلك كانت الأساس الذى قامت عليه جامعة باريس، ولكنه ينبغى أن نتذكر أن بلاط شرلمان كان فى مدينة آخين ((Aachen أو إكس- لا - شابل- وليس فى مدينة باريس، وإن كانت هذه المدرسة قد نقلت فيما بعد إلى باريس عن طريق الإمبراطور شارك الأصلع (ت٨٧٧م) ومع ذلك فلما كانت جامعة باريس قد ضمت العديد من المدارس حولها فيمكن، القول- تجاوزا- بأن مدرسة البلاط كانت السلف القديم لجامعة باريس وإن كانت الصلة بين المؤسستين ليست يقينية.

كان العالم الإنجليزى ألكوين بمثابة الأداة الرئيسية فى إدارة شىءون مدرسة القَصْر، ونستشف من كتاباته بعض المعلومات عن المناهج الدراسية فى تلك المدرسة وعلى أن ألكوين لم يكن مفكرًا مبدعًا كما قد يظن، كما أن إنتاجه التربوى الذى ورد فى صيغة حوار يعتمد فى أغلبه على كتاب سابقين: فلقد اعتمد فى كتاب، عن الخطابة على الخطيب الرومانى شيشرون، مع بعض الإضافات من كتَّاب آخرين، بينما اعتمد فى كتابات أخرى على أعمال دوناتوس، وبرسكيان، وكاسيودوروس، بوئثيوس، وإيزيدور، وبيده، ومع أن إلكوين لم يكن كاتبًا فذا وإنما كان كاتبا عاديا، فإنه معلم ناجح ومرقوق، كما أن بعض الأسماء اللامعة فى النهضة الكارولنجية ومن بينها على سبيل المثال اسم لابانوس ماوروس، كانوا من بين تلاميذه.

عندما اعتزل ألكوين حياة بلاط شرلمان وصار رئيسًا لدير القديس مارتن فى مدينة تور، استمر فى رسالته التعليمية كما نستشف من خلال رسالة قصيرة بعث بها إلى الإمبراطور شرلمان يشرح له فيها كيف أنه يقدم لبعض طلابه الشهد فى شروحه للكتاب المقدس، وكيف يسكر البعض الآخر بنبيت الآداب القديمة، ويمتع فريقا ثالثا

بتفاح الدراسات الأجرومية، ويعرض لفريق رابع نظام الأفلاك التى تزدان بها السموات الزرقاء. ولقد كان شرلمان شديد الشغف بالفلك وكان يتراسل مع ألكوين حول موضوعات فلكية متنوعة.

وقد عمل ألكوين على إثراء مكتبة القديس مارتن، فزودها بنسخ من بعض المخطوطات التى كان قد حملها معه من موطنه الأصلى فى مدينة يورك، حتى أصبحت هذه المكتبة أعظم مكتبات الغرب الأوروبى قاطبة. كما أنه اهتم اهتماما خاصا بتحسين طرائق نسخ المخطوطات فى هذا الدير وفى رسالة له ترجع إلى سنة ٧٩٩[1] يتكلم عن مشاداته اليومية من أجل السوقة فى مدينة تور، ومن هذا نستنتج أن برنامجه الإصلاحى فى التعليم كان يهتم بالنسخ الدقيق للمخطوطات وترقيمها، وخاصة تلك الخاصة بالكتب المقدسة، جهد يمتد يشمل بوضوح عد هذا الشاغل فى رسائله إلى شرلمان فى سنتى ٨٠٠ و ٨٠١ [2] وإن كنا لا نعلم على وجه اليقين Vulgate إن كان قد قام بها القديس جيروم، وذلك تلبية لأوامر شرلمان، وهى الترجمة التى يشغله ألكوين فى حركة الإصلاح الكارولنى، فإنه من المنطقى أن نفترض أنه قد قام بدور رئيس الإصلاح الكارولنجى، فإنه من المنطقى أن نفترض أنه قد قام بدور رئيسى فى مجال تعديل مسار النسخ للمخطوطات إلى الأفضل، بعد حقبة من التدهور[3].

٣ – أما بالنسبة للمدارس الأخرى التى أقيمت إلى جانب مدرسة البلاط ومدرسة تور، فهناك المدارس التى ألحقت بأديرة سان جان، وكوربى، وفولدة. وكانت مدارس الأديرة تقوم بتعليم الطلاب الذين يعقدون للانخراط فى سلك الرهبنة إلى جانب طلاب آخرين، مع الفصل بين الفريقين فى مدرسة لكل منها، وهكذا قامت فى دير سان جال، على سبيل المثال مدرسة لإعداد الرهبان داخل حرم الدير، بينما أقيمت المدرسة الأخرى فى مبان ملحقة بالدير، ويطالبنا مرسوم للإمبراطور لويس التقى (٨١٧م) بقرار يأمر

(1) Ep. 4, 172.

(2) Ibid, 195.

(3) Ibid, 205.

فيه الأديرة بألا تمتلك سوى مدارس إعداد الرهبان فقط، ولكن يبدو أن الأديرة لم تلتزم بهذا القرار الإمبراطورى المتميز، نجد أن المدارس الأخرى كانت من نوعين: المدارس الإكليركية، ثم المدارس الديرية، أما المناهج فكانت تتضمن علوم، اللاهوت وشروح الكتاب المقدس، إلى جانب ثلاثية الأجرومية والخطابة والجدل، ورباعية الحساب، والهندسة والفلك والموسيقى التى تؤلف فى جملتها الفنون السبعة الحرة، ولم يكن هنالك جديد يذكر إلى جانب هذه الأفرع، وكانت الأجرومية، وملحقتها من الآداب، تعتمد على كتابات برسيكان، ودوناتوس، وأثينا على الكتب المدرسية التى وضعها ألكوين، إلى جانب بعض الشروح للأجروميين القدامى، من قبيل شروح سمارا جدوس الأجرومية ودوناتوس، وأطروحة فى الأجرومية لمعلم اسمه كلمنى سكوتوس، الذى كان قد انضم إلى مدرسة البلاط فى السنوات الأخيرة لحكم شرلمان، كذلك كان الطلاب يدرسون علم المنطق فى كتب قام بتأليفها ألكوين أو من كتب اعتمد عليها فى شروحه، مثل كتابات الفيلسوف برثيوس، أما بالنسبة للهندسة والفلك، فلم يشهد القرن التاسع تقدما يذكر فى هذين المجالين من ناحية أخرى، ازدهرت الموسيقى ونظرياتها بفضل عمل سفيرى إلى هوج رئيس دير فردن (ت٩٠٢م) بعنوان "كتاب الموسيقى" كذلك انتعشت المكتبات، بعد أن تزودت بالعديد من الأعمال فى اللاهوت، وعلوم الدين، والقانون والنحو والكلاسيكيات، كما نعرف عن مكتبة سان جال على سبيل المثال.

وبالنسبة للفلسفة يلاحظ أنه قد اقتصرت آنذاك على تدريس المنطق أو الجدل فقط "وهو ما كان يعدّه أرسطو مقدمات للفلسفة وليست فروعها" وواقع الأمر لم تكن هناك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة فى القرن التاسع، اللهم إلا من كتابات جون سكوتوس اريوجينا.

لقد سعى شرلمان إلى النهوض بالتعليم فى إمبراطوريته، وقد آلت جهوده كلها بالفعل، ولكنها لم تمثل إضافة فكرية جديرة بالذكر، اللهم إلا فيما كتبه الفيلسوف جون سكوتوس أريوجينا كما قلنا من قبل، ولو كان قد قدر للنهضة الكارولنجية أن تصمد، لكان من الممكن أن نرى أعمالاً إبداعية فى حصادها على مر السنين، ولكن الذى حدث

أن هذه النهضة قد أصيبت بالعطب الشديد فى أعقاب موت شرلمان، وكان لابد من الانتظار لبضع سنين كى تظهر على الساحة أعمال جادة وأصيلة.

٤ – هناك اسم عالم فى مجال التربية فى ألمانيا ارتبط بالنهضة الكارولنجية وهو العالم رابانوس ماوروس، الذى ولد سنة ٧٧٦م وتتلمذ على يد المعلم ألكومين، وقام بالتدريس فى دير فولدة، ثم أصبح رئيسا له سنة ٨٢٢ م، وفى سنة ٨٤٧م عين كبيراً لأساقفة منز، وظل فى هذا المنصب حتى وفاته سنة ٨٥٦، ولقد اهتم رابانوس بقضية تثقيف رجال الكهنوت، ولأجل هذا الهدف وضع كتاباً بعنوان: فى مؤسسة الكهنوت، وهو يقع فى ثلاثة أجزاء.

وفى هذا العمل يعرض رابنوس للرتبة الكهنوتية، وللصلوات والقداسات، ثم يعرج على تدريب الوعاظ وأمور أخرى، كذلك يؤكد الكاتب على الفنون السبعة الحرة، ولا يتسم هذا العمل بالأصالة الفكرية، وينسحب نفس الحكم على كتاب آخر له بعنوان "فى أمور الطبيعة"؛ لأنه منقول من أفكار ايزيدور الاشبيلى وبيده وأغسطينوس.

أما بالنسبة لكتابات رابانوس فى شروح الكتاب المقدس، فهى أقرب إلى التأويلات الصوفية والرمزية وفى جميع الأحوال، فإن هذا العمل الذى لقبه البعض بلقب رائد الثقافة الألمانى بمعنى النتائج المخلصة للنهضة الكارولنجية، فهو دارس مجتهد ومتحمس لقضايا العلم والثقافة، خاصة بالنسبة لرجال الدين، ولكنه فى جميع الأحوال أبعد ما يكون عن الأصالة الفكرية بمعناها الصحيح.

الفصل الثانى عشر

جون سكوتوس إريوجينا

١ - حياته وأعماله

تعد المنظومة الفلسفية التى صاغها جون سكوتوس إريوجينا واحدة من أهم علامات القرن التاسع فى أوروبا الغربية، فهى تطل كصخرة شامخة وسط سهل عريض ساكن، وكنا قد لاحظنا فى موضع سابق أن القرن التاسع قد شهد نشاطا تعليميا متدونية، وأدوات وفرصًا تعليمية متواضعة، ولكن هذا النشاط لم يبرز إبداعًا فكريا أصيلا بمعنى الكلمة، ولا غرابة فى ذلك، فنحن أمام عصر اتسم بمجادلة الحفاظ على ما هو قائم وتطويره قدر الإمكان.

ولكن حالة إريوجينا تمثل استثناء صارخًا ومفاجئا من فكر أصيل لم يصل إليه أحد من معاصريه، ولم يقدر لأحد من لاحقيه المباشرين أن يواصله، ولو أن إريوجينا كان قد التقى بقضية أو اثنين من قضايا الفكر، لما أصابنا بالدهشة على الإطلاق، ولكنه من العجب أنه قد أنتج أعظم منظومة فكرية فى العصور الوسطى كلها.

وقد يقال إنه قد اعتمد كثيرًا على أفكار القديس جيريجورى من نيصا على سبيل المثال، وبشكل متزايد على كتابات ديونسيوس المنحول، وهــذا قول حقيقى، ولكن هذا لا ينفى أننا عندما نطالع كتابه عن "أقسام الطبيعة" نجد أنفسنا أمام عقل عملاق وأصيل، يعالج مقولات وأنماط الفكر والرؤى التى طالعها عند الكتاب السابقين ثم يضعها فى منظومة من عنده محملة بمذاق ولون ونغمة خاصة به هو فقط، ومن حقنا أن نتأمل كيف كان سيقدر بمسافات فكر سكوتوس أنى يكون، لو أنه عاش فى وقت لاحق أكثر غنى وازدهار فى الفكر الفلسفى، وأقل ضراوة فى القيود والتزمت عن العصر

الذى عاش فيه، ومن ثم فإنه من عدم الإنصاف أن نقيّم منظومة إريوجينا الفلسفية قياسا على الفلسفات اللاحقة التى كانت من بنات زمانها ومعطياته التاريخية، مثل الفلسفة الهيجلية على سبيل المثال.

وفى جميع الأحوال تبقى فلسفة إريوجينا ذات طبيعة منفردة خاصة، وقد ساهمت إلى حد بعيد فى تعديل الكثير من المفاهيم والمقولات الواردة فى كتابات المفكرين السابقين له فى العصور الوسطى.

لا نعرف الشيء الكثير عن حياة جون سكوتوس إريوجينا، فقد ولد فى أيرلندا حوالى سنة ٨١٠م، وتلقى تعليمه فى أحد الأديرة، هناك، وكلمة " إريوجينا" نسبة إلى شعب "إيرن" ((Erin فى حين تشير كلمة "سكوتوس" إلى اسم إيرلندا فى القرن التاسع وهو "سكونيا الكبرى" عندما كان الأيرلنديون يعرفون باسم إن سكوتى، ولا صلة للكلمة من قريب أو بعيد بإسكتلندا، وقد تعلم إريوجينا اللغة اليونانية فى واحدة من الأديرة الأيرلندية التى كانت دون غيرها فى الغرب الأوروبى مهتمة باللسان اليونانى، حقيقة أن المفكر الإنجليزى "بيده "..Bede قد حاول تعلم اليونانية، كذلك فعل كل من ألكوين ورابانوس ماوروس، ولكنهم جميعا لم يتقنوا هذه اللغة مثلما فعل إريوجـــينا أن بيده- على سبيل المثال- يستخدم أحيانا بعض العبارات اليونانية فى كتاباته وشروحه، كما أنه كان على علم بالأبجدية اليونانية، ولكن ما ورد من عبارات يونانية عنده كان مجرد "اقتباسات من كُتاب سابقين، ولقد ثبت لدى الدارسين أن ما ورد من عبارات يونانية فى مخطوطات العصور الوسطى كان من وضع كُتاب أيرلنديين، أو تحت تأثير كتابات وضعها مفكرون أيرلنديون أيضا، ويذكر أن الاهتمام الخاص باللسان اليونانى فى دير سان جال- على سبيل المثال- كان من فعل الرهبان الأيرلنديين الذين كانوا ضالعين فى اللغة اليونانية. ومع ذلك فلا ينبغى أن نعمم فى أحكامنا ونزعم بأن جميع الكتاب الأيرلنديين كانوا يستخدمون عبارات يونانية، أو أن جميع الرهبان الأيرلنديين كانوا يتقنون اللسان اليونانى؛ لأن مجرد استخدام بعض العبارات اليونانية هنا وهناك لا يقف دليلاً على إتقان هذه اللغة، فالكثيرون - مثلاً - يستخدمون بعض العبارات

الفرنسية فى كتاباتهم من قبيل عبارة Fait accompli دون أن يكونوا على معرفة باللغة الفرنسية ذاتها. وواقع الأمر أن عدد الرهبان الأيرلنديين الذين كانوا تقنون اللغة اليونانية كان قليلا، وإن إريوجينا كان واحداً من هؤلاء القلائل، كما يتضح من ترجماته لأعمال القديس جريجورى من نيصا، وديونسيوس المنحول، إلى جانب محاولته نظم القصيدة باللسان اليونانى أيضا، وذلك أثناء إقامته فى فرنسا، ومؤدى هذا أن إريوجينا كان من أبرز العارفين باللغة اليونانية فى الغرب اللاتينى فى القرن التاسع.

قام إريوجينا برحلته إلى فرنسا فى أربعينينات القرن التاسع، وحط رحاله فى بلاط شارل الأصلع سنة ٨٥٠م، حيث تقلّد منصبًا هاما فى مدرسة البلاط، وليس لدينا دليل قاطع على أنه قد انخرط فى سلك الكهنوت، ولكننا نعلم أن هنكمار أسقف ريميز قد طلب منه التدخل فى الجدال الدائر حول مسألة المقدر والمكتوب، مما حفزه على وضع كتاب بعنوان "المقدر" الذى لم يرض أيًا من المعسكرين المتناحرين، بل إنه أثار حوله شبهة الهرطقة.

بعد هذا اتجه إريوجينا نحو الفلسفة، وفى سنة ٨٥٨م اضطلع بتكليف من شارل الأصلع– بترجمة أعمال ديونسيون المنحول عن اليونانية إلى اللاتينية وكان الإمبراطور البيزنطى ميخائيل بالبوس" قد أهدى أعمال ديونسيوس إلى الإمبراطور لويس الجميل سنة ٨٢٧م، ولكن أحداً لم يقم على ترجمتها حتى مجيء إريوجينا، ولم يكتف أريوجينا بترجمة هذه الأعمال، وإنما قام أيضا بالتعليق عليها، فيما عدا الجزء الخاص "باللاهوت الصوفى".

ويذكر أن البابا نيقولا الأول قد شكا بأن هذه الترجمة قد تمت دون أخذ رأيه فى الأمر، كذلك قام إريوجينا بإصدار ترجمة لاتينية لأطروحة ماكسيموس المعترف بعنوان "الأسرار الغامضة"، ولكتاب القديس جريجورى من نيصا بعنوان خلق البشر، إلى جانب تعليقات على إنجيل القديس يوحنا، وأخرى على كتاب "عزاء الفلسفة" لبؤثيوس، وكتاب "المدخل" فى اللاهوت.

على أن أهم إضافة فكرية تُحسب لإريوجينا هى كتابه عن "أقسام الطبيعة" الذى وضعه ما بين أعوام ٨٦٢-٨٦٦م، ويتألف هذا الكتاب من خمسة أبواب، جاءت فى صيغة المحاورات التى كانت شائعة فى عصره، والتى كان "ألكوين"، وآخرون يستخدمونها فى مجادلاتهم الفكرية، وهذا الكتاب ليس كتابا سهلاً؛ لأن الكاتب أقدم فيه على توضيح التعاليم المسيحية والأفكار الفلسفية للقديس أغسطينوس على الأسس التى قام بها ديونسيوس المنحول والفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون، ومن هنا يصبح إريوجينا لغزا محيرا عند تصنيفه: فهل كان الرجل قويا فى الإيمان الأرثوذكسى، أم أنه- وهذا هو الأكثر ترجيحا- كان يؤمن بوحدة الوجود لأن الله والطبيعة وحدة، أما الذين يدافعون عن أرثوذكسيته فإنهم يدللون على ذلك من واقع بعض عباراته من قبيل، "إن الكتب المقدسة السلطة الوحيدة التى ينبغى إتباعها فى جميع الأمور"[1] ، فى حين أن الفريق الآخر الذى يرى أن إريوجينا قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من اللاهوت "مستبقا فى هذا ما قال به هيجل من مبدأ العقلانية" فإنهم يشيرون إلى عبارته التى تقول: إن أى مصدر "من آباء الكنيسة" لا يمكن التسليم بما يقول به، ما لم يتقرر بمنطق العقل الذى لا يحتاج إلى مصور يعززه[2].

وفى جميع الأحوال، فإنه لا يمكننا أن نصدر أحكاما على تأويلات إريوجينا حتى نتبين جلياً آراءه الواردة فى كتابه "أقسام الطبيعى" مع ملاحظة أن هناك جدلاً واسعاً حول مدى صحة هذه التأويلات.

ويبدو أن إريوجينا قد ظل على قيد الحياة لفترة وجيزة بعد وفاة الإمبراطور شارل الأصلع (توفى سنة ٨٧٧م) وهناك العديد من الروايات حول نهاية إريوجينا عند كتاب الحوليات، من ذلك أنه أصبح رئيسا لدير أثلنى - Athelney وأنه اغتيل على يد رهبانه، ولكن هناك شكوكا كثيرة حول صحة هذه الرواية، وأغلب الظن أنها حكايات من نسج الخيال، أو أن هناك خلطاً بين صاحبنا جون سكوتوس إريوجينا وبين شخص آخر يحمل نفس الاسم.

(1) De Div Nat, 1, 64.

(2) Ibid, 1, 69.

الفصل الثالث عشر

حول سكوت إريجينا

الطبيعة - الله والخلق - المعرفة بالله من خلال مساقى الإيجاب والسلب - المقولات عاجزة عن التعريف بالخالق - كيف ينبغى أن نفهم خلق الله للعالم - الأفكار الإلهية فى هذا العالم - المخلوقات كصنائع وتجل إلهى - المخلوقات من يد الله - القصاص الأزلى على ضوء العودة الكونية - تفسير منظومة إيجوجينا الفلسفية

فى بداية أول كتبه "أقسام الطبيعة" يشرح جون سكوتوس على لسان المعلم إلى واحد من تلاميذه ما يعنيه بكلمة "طبيعة" بأنها "جماع الأشياء، الكائنة والأشياء غير الكائنة" ويضرب له عدة أمثلة لتوضيح فكرته.

فالأشياء التى تدرك بواسطة الحواس أو بواسطة العقل هى الأشياء الكائنة، فى حين أن الأشياء التى تتجاوز إدراك العقل هى الأشياء غير الكائنة كما أن الأشياء الخفية فى بذورها- تصبح كائنة وكذلك فإن الأمور الخاصة بالعقل فقط يمكن وصفها أيضا بالكائنة فى حين أن الأمور المادية التى تخضع لعوامل المكان والزمان والتحلل يمكن وصفها بغير الكائنة والطبيعة البشرية أيضا، وحيث ابتعادها عن الله بفعل الخطيئة يمكن وصفها بأنها "غير كائنة" فى حين أن هذه الطبيعة عندما تتصالح مع الله بفعل النعمة يصبح لها كينونة.

إن مصطلح "الطبيعة" كما يبدو من كلام سكوتوس- يعنى بالنسبة له ليس فقط العالم الطبيعى، وإنما أيضا الله والمحيط الذى يتجاوز الطبيعة، إنها تعنى الحقيقة الكلية[1] وعندما يُعلّق سكوتوس أن الطبيعة تنقسم إلى أربعة أنواع، الطبيعة التى تخلق

(1) 3,1.

ولكنها غير مخلوقة، والطبيعة التى تخلق وتخلق، والطبيعة التى تخلق ولكنها لا تخلق، والطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق، فإنه يبدو وكأنه يجعل الله والخلق ضمن أطر الطبيعة، ومن ثم فكأنه يعتقد فى مبدأ أحادى لو أننا أخذنا كلماته بمعناها الحرفى. ومع ذلك فهو فى بداية الباب الثانى[١] فى جزء معقد نسبيًا، يوضح أنه لا يعتقد أن المخلوقات جزء من الله، وإن كان فى نفس الوقت يصر على تقسيمته الرباعية للطبيعة، فعلنا أنه يمكن التأمل فى فكرة أن الله ومخلوقاته "جماع كون متكامل" يفهم من هذا أن جون سكوتوس لم يقصد إلى الإعلان عن وحدة للوجود، أو أن ينكر الفضل وعودتها وخلائقه، وإن كان فى شروحه الفلسفية وتقليله للخروج من يد الله وعودتها إليه يشى مرة أخرى بهذه الوحدة للوجود، وبإنكار لهذا الفضل[٢].

٢ - الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة هى بطبيعة الحال الله ذاته، علّة الوجود لكل الأشياء، وهو ذاته دون علّة أو مسبب، البداية أو المبدأ؛ الأول، لأن كل المخلوقات تكون من عنده، وهو الوسط لأنه من خلاله تحيا الخلائق وتتحرك، وهو النهاية أو العلّة النهائية؛ لأنه سر حركة المخلوقات ونمائها ثم اكتمالها. الله هو العلة الأولى التى جعلت الخليقة فى الوجود من حال العدم[٣] de nihilo وهذه الرؤية تتفق مع اللاهوت المسيحى، وتتضمن مبدأ المفارقة الربانية ووجود الخالق لذاته، ولكن سكوتوس يمضى إلى أبعد من هذا ليعلن أنه فى الإمكان القول بأن الله يتجلى أيضا من خلال خلائقه وصنع يديه، ولا يعنى هذا أن سكوتوس يقول بوحدة وجود فى حال من التطور؛ أى إن الطبيعة بمعناها المتفق عليه هى الله فى الآخرة الذى يخلقه؛ لأنه يمضى ليوضح أن الله يتجلى أو يعلن عن ذاته فى مخلوقاته فالخليقة إذن هى تجل للخالق.

إن شروح سكوتوس فى هذه النقطة تبدو غير متساوية مع المبادئ الأرثوذكسية، فهو يقول بأن العقل البشرى عندما ينشط يتحول إلى أفكار، فكذلك يتجلى فيما يخلقه من خلائق ؛ بمعنى أن الخليقة تصبح بمثابة تحقيق للذات الإلهية، والواضح هنا هو

(1) 1,1.

(2) 1,11.

(3) 1,12.

تأثر سكوتوس بالأفكار الأفلاطونية المحدثة، ولكنه سيىء أن يستدرك ليميز بين الخالق والخليقة، وبأن الله بالنسبة لخليقته هو الطبيعة التى تخلق ولكنها لا تخلق".

٣ - لتعرّف فكرة الطبيعة التى تخلق، ولكنها غير مخلوقة، يمكننا اتباع كل من المساق الإيجابى والآخر السلبى فبالطريق السلبى يمكننا القول بأن الجوهر الإلهى ليس من الأشياء الكائنة، أى التى يمكن لنا فهمها بعقولنا القاهرة، أما بالطريق الإيجابى فإنه يمكن القول بأنه من خلال الله يمكن لنا تفهم الأشياء الكائنة، بمعنى أن العلّة تتكشف فيما تأتى عنها من نتائج[1] وهذه المنهجية الثنائية فى مطارحة اللاهوت قد استقاها سكوتوس من ديونسيوس المنحول، كما يعترف هو بذلك[2] ومن ديونسيوس أيضا اقتبس سكوتوس ضرورة ألا نشير إلى الله بمجرد كلمات الحق والحكمة والجوهر، وإنما تتميز هذه الكلمات جميعا بصفة الأعلى: الحق الأعلى والحكمة الأعلى والجوهر الأعلى"، وذلك للمفارقة بين هذه الصفات وبين ما هو متداول على السنة البشر.

وفى فقرة لاحقة[3]، يطرح اسكوتوس ديالكتيكا عبقريا يبيّن فيه أن النهج الإيجابى لا يتعارض مع العقيدة فى الربوبية اللاافتتاحية غير المدركة، وإن النهج السلبى هو أن النهج السلبى هو النهج الأساسى الصحيح؛ فعلى سبيل المثال نحن نقول أن الله هو الحكمة، بينما عن طريق النهج السلبى نقول إن الله، ليس مجرد الحكمة، وقد يبدو هذا الأول، أمراً متناقضا، ولكن واقع الأمر أننا عندنا نقول بأن الله هو الحكمة فإننا نستخدم هذه الصنعة بالمعنى المجازى، المعنى الموازى كما يقول المدرسيون" فى حين أننا عندما نقول إن الله ليس الحكمة، فإننا نستخدم الكلمة بمعناها الحرفى؛ لأن المعنى الذى يقصده البشر ويعرفون دلالته، فالتناقض إذن ليس حقيقيا، وإنما هو تناقض لفظى فقط، ويتم التصالح بين الاثنين عندما نقول بأن الله هو الحكمة العليا أو الأعلى،

---

(1) Ibid.

(2) 1, 13.

(3) 1,14.

وعندما نتمعن في دلالات الكلمات، فإننا عند الإشارة إلى الله بالحكمة الأعلى، فإننا إنما نسعى بقولنا هذا وراء المنهج الإيجابى. على أننا عندما نتمعن الأمر بعمق فإننا نجد أنه على الرغم من انتماء العبارة شكلا ولفظا للمنهج الإيجابى، فإن العقل البشرى، لا يستوعب فكرة ما هو أعلى، وليس هناك لديه من عوامل ارتباط يدرك بها دلالة هذا، العلو اللامتناه، ومن ثم فإن هذه العبارة في واقع الأمر تنتمى أيضا إلى المنهج السلبى وليس إلى المنهج الإيجابى، كما أن إضافة كلمة الأعلى إلى الحكمة يجعل المعنى مساويا لصيغة النفى. حقيقة إن صياغة العبارة "الحكمة الأبدية" لا نفى فيها أصلا، ولكنها، قياسا بفهمنا العقلى البشرى المحدود، فإنها تنطوى على النفى بالفعل، ومن هنا كان قول سكوتوس بأن النهج السلبى هو الأساس؛ لأننا لا يمكن لنا أن ندعى بأننا قادرون على تحديد ما هو أعلى في ذاته، وبذلك يبقى النهج السلبى هو القادر على أن يصون فكرة الله اللامتناهى وغير المدرك وبطبيعة الحال، فإننا عندما نقول بأن استخدام كلمة "الأعلى" إنما يساوى هنا حال النفى فإننا نجابه باعتراض حقيقى "خاصة من جانب أهل المنطق الوضعيين" وهو أننا كبشر لا نملك في عقولنا معنى لهذه العبارة، من ثم فإنها تصبح غير ذات معنى. ولكن سكوتوس رغم أنه لم يتعرض لهذه المعضلة المنطقية، يقدم إجابة واحدة، يذهب فيها إلى أننا بأننا عندما نقول إن الله هو "الحكمة الأعلى" فإننا نقصد أنه يتجاوز حدود الحكمة، هكذا فإن إضافة كلمة "الأعلى" لا يمكن أن تساوى حالة النفى للعبارة، فنحن نقول عن الحجر على سبيل المثال- إنه ليس بالعاق بمعنى أنه لا يملك شيئا من الحكمة، ولكن بالنسبة للخالق فنحن نعنى أنه "يتجاوز" العقل والحكمة بمفهومنا البشرى، إن الله جوهر.. هذه عبارة إيجابية المنطوق- إن الله ليس بجوهر... هذه عبارة سلبية المنطوق.. إن الله يتعالى على الجوهر.. هذه عبارة تتضمن الجانبين الإيجابى والسلبى معا[1] ويخلص سكوتوس من هذا الديالكتيك إلى أن النظرية ونقيضها يتصالحان ديالكتيكيا، في هذه التركيبة.

---
(1) 1, 14.

وإذا كانت صفة الحكمة لا تفى عند الإشارة إلى الخالق، فإن علينا من باب أولى أن نستبعد جميع المقولات الأرسطية العشر التى تُعزى إلى الأشياء المادية، فمسألة الحجم- على سبيل المثال- لا يمكن أن تنسب إلى الصفات الإلهية؛ لأنها تنطوى على أبعاد وحيز محدودين، وحاشا لله أن يكون كذلك[1] والحق- عند سكوتوس- إن الله ليس مجرد جوهر- لأنه هو اللامحدود الذى يتجاوز الجوهر- اللهم إلا إذا كان استخدامنا للكلمة من باب المجاز؛ لأن الله هو خالق كل جوهر، إن المقولات الأرسطية تنظم عد الأشياء المخلوقة، ولكنها قاهرة عند الحديث عن الخالق وينسحب نفس الشيء إلى مصطلحات أخرى من قبيل جنس أو نوع أو "عرض" لأن الله يتجاوز جميع المعايير، والتوصيفات.

إن لجاجة سكوتوس تدلل على أنه ليس أحادى الرؤية، إنه ممن يقولون بوحدة الكون "الله والطبيعة" وإنما هو يؤكد على المفارقة الإلهية، بنفس الطريقة التى قال بها ديونسيون المنحول.

وعن الثالوث المقدس يقول ديونسيوس إن الرباط هنا هو الله نفسه بالمعنى المجازى أيضا، وليس وفق مقولة العلة الأرسطية وعند استخدام كلمة "الرباط" فى هذا الأمر فإنها تخرج عن الاستخدام المألوف لدى عقول البشر، وخلاصة القول أنه فى إمكاننا أن نتبين من وجود المخلوقات وجود الخالق، ولكننا عاجزون عن إدراك ما هية هذا الوجود؛ لأن الله يتجاوز الحكمة والجوهر وغيرهما من الصفات الأخرى التى تدركها العقول سواء كانت ملائكية أو إنسية.

٤ -رغم أن القول بعدم انطباق المقولات الأرسطية العشر على الله يضع المفارقة بين الخالق ومخلوقاته بعيدة عن أى شك، فإن سكوتوس وهو يتأمل مقولتى "الصنع" (facere و "الإذن" pati فإنه يصل إلى نتائج مخالفة فهو فى فقرة ذكية[2] يبيّن بجلاء

(1) 1,15.

(2) 1, 7-2.

أننا لا يمكن أن ننسب كلمتى "الصنع" و "الإذن" للصفات الإلهية؛ لأنهما تتضمنان الحركة والنشاط، فهل يجوز لنا أن ننسب للخالق مثل هذه الصفات؟ إن الإجابة على هذا التساؤل بالنفى، وعليه فإنه لا يجوز أن ننسب إلى الخالق هذه الصفة أو تلك ولكن هذا القول متعارض مع ماورد فى الكتاب المقدس بأن الله خلق كل الأشياء، يقول سكوتوس فى هذا الأمر بأنه ينبغى أولا أن نتفهم بأن القول بالوجود العقلى أمر يصعب فهمه أو تصوره؛ لأنه فى هذه الحالة يصبح الخالق ضمن أطر الزمن كما تصبح عملية الخلق نفسها عرضا فى الذات الإلهية، وهذا يعنى أن الفرضين مستبعدان تماماً، وعليه - يفتقد سكوتوس - فإنه ينبغى أن ينظر إلى صنائع الله على أنها أزلية هى أيضا مثل خالقها.

ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو سلّمنا بأزلية الخلق أو الصيغة الربانية بدلا، من القول بفرضيتها، فإننا رغم ذلك لا يمكن أن ننسب صفة "الحركة" للخالق؛ لأنها متضمنة فى مقولة "الصنع" وعليه ماذا يعنى القول بأن الله جبل كل الأشياء؟ يستطرد بكوتوس ليبيّن لنا أننا عندما نسمع هذه العبارة، فإنه يتوجب علينا أن نفهم منها معنى واحداً ومؤداه أن الله كائن فى كل الأشياء، بمعنى أن الله هو جوهر كل الوجود فكل ما هو كائن فيما هو موجود هو من الله وحده"[١].

إن هذه العبارة الأخيرة تضع جون سكوتوس قريباً جداً من فكرة وحدة الوجود، التى قال بها فيما بعد الفيلسوف سبينوزا، وليس من المستغرب والحال كذلك أن يستجلى بسكوتوس هذه المناقشة ببعض الملاحظات عن العلاقة بين "العقل" و"النص"[٢] فهو يقول بأن العقل أسبق على النص، وأن النص الصحيح هو "تكلم الحقيقة التى نصل إليها من خلال سلطان العقل ثم نسجلها، ويتناقلها الآباء الكنسيون لخدمة الأجيال اللاحقة.

---

(1) 1, 72.

(2) 1,69.

ويستخلص من هذا القول لسكوتوس أن الكلمات والعبارات والجمل الواردة فى الكتاب المقدس، مهما كانت ملاءمتها لبسطاء الناس، لابد وأن تؤول بطريقة عقلانية على يد القادرين من الشراح، وبمعنى آخر فإن سكوتوس ينفى عن نفسه شبهة الخروج عن قواعد الأرثوذكسية، مع التأكيد على أن مداخلاته الفلسفية فى التأويل لنصوص الكتاب المقدس مساوية لإعمال العقل فى محاولة فهمها الفهم الصحيح. ويؤدى هذا كلهإلى إن جون سكوتوس يرى أن العقل فوق النصوص وقواعد الإيمان أيضا.

وفى جميع الأحوال لا ينبغى علينا أن نبالغ فى وجهة نظرنا هذه عن موقف سكوتوس من العقل والإيمان؛ فعلى الرغم مما ورد فى كلام سكوتوس عن وحدة الوجود، إلا أنه يعاود ليؤكد على فكرة الخلق من العدم، ومن الواضح أنه عندما يرخص القول بفكرة "صنع العالم" فإنه بهذا لا ينفى مسألة العالم، وإنما يزيد الله عند مجد الصنع بالمعنى الذى يفهم العقل البشرى، بأنه من مقولاته الحدث أو العرضية، إن وجود الله وجوهره ومشيءته فى جعل الأشياء هى جميعا غائية واحدة ومتساوية[١] كما أن جميع الصفات التى ننسبها إلى الله لابد وأن تعنى "الجوهر الأعلى غير المدرك الواحد الأحد"[٢]

إن لب القضية هو أن سكوتوس وهو يصر على التميز بين الخالق والخلق، إنما يرغب فى نفس الوقت فى أن يبرز مفهوم الله على أنه الحقيقة الكلية المحيطة بكل شىء، وذلك عند حديثه عن الله من منظور متعال أو مفارق (altiori theoria) وعلى هذا فإنه يؤكد[٣] على أن كلا من القسمة الأولى والرابعة من أقسام الطبيعة "تلك التى تخلق ولكنها غير مخلوقة، ولكن التى لا تخلق ولا هى مخلوقة، فتجتمعان فى الذات الإلهية؛ لأن الله هو العلّة الأولى والعلّة الأخيرة معًا، فى حين أن كلاً من القسمة الثانية والثالث

(1) 1, 77.

(2)1,75.

(3)2,2.

"تلك المخلوقة والقادرة على الخلق، وتلك المخلوقة ولكنها عاجزة عن الخلق" تجتمعان فى الخلائق فقط، ثم إنه يضيف[1]. بأنه على قدر ما إن كل مخلوق فى شركة "طوباوية" مع الله الموجود لذاته، فإن الطبيعة بكليتها يمكن أن تلخص فى القول بالمبدأ الأول، حيث الخالق والمخلوق فى شركة واحدة.

٥ – تشير القسمة الثانية من الطبيعة تلك التى خلقت وتستطيع الخلق، إلى العلل الأولى التى يطل عليها الفلاسفة اليونان على المثل الأولى[٢] وهذه العلل الأولى أو فى المقدر والمكتوب هى مسببات الخلق لكل البشر، وهى موجودة فى كلمة الله فهى الأفكار الإلهية والأنموذج الأول كل جوهر مخلوق كيف يمكن إذن الحديث عنها بأنها مخلوقة.

إن ما يقصده جون سكوتوس هنا أن تولد الكلمة الأذلى "الابن فى الثالوث" يتضمن إقرار الأفكار الأزلية أو العلل الأولى فى الكلمة (Logos أو الابن، إن تولد الكلمة ليس مرهونًا بزمن وإنما هو تولد أزلى، وينسحب نفس الشىء على المقدر والمكتوب.

إن الأولوية التى تعطى للكلمة الابن" من وجهة نظر تجريدية على الأفكار الأولى هى مجرد أولوية منطقية وليست زمنية وعلى هذا فإن انبثاق الأفكار الأولية جزء من العملية الأزلية وللكلمة أيضا من خلال التولد، وبهذا المعنى فقط يمكن القول بأنها مخلوقة[٣].

ومع ذلك فإن الأولوية المنطقية للكلمة بالنسبة للأفكار الأولية، واعتماد الأخيرة على الكلمة يعنى أنه رغم أنه لم يكن هنالك أبداً زمن كانت الحالة فيه بدون الأفكار الأزلية، فإن هذه الأفكار ليست أزلية تمامًا مثل الكلمة [٤].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) 2,20.

(4) 2, 21.

إذن بأى معنى يمكن القول بأن العلل الأولى قادرة على الخلق، إذ كان لنا أن نركز على بعض العبارات التى أوردها سكوتوس من قبيل أن الأفكار أزلية تنتشر، فى كل الأشياء التى صنعتها [١]، فإن المرء بطبيعة الحال يرى فى هذا تأويلاً لوحدة الكون، ولكن سكوتوس، يستطرد ليقول[٢] بأن الثالوث الإلهية هى علل، ثم إنه يضيف فى ذلك قوله لا شيء فيم خلقه إلا ما كان مقدراً سلفًا وأزليا، وهذه المقدرات الأزلية أو المشيئة الإلهية هى الأفكار الأولية إن كل المخلوقات- كما يحتج سكوتوس - تشارك فى هذه الأفكار الأولية، فالحكمة- مثلا- عند البشر شريكة فى "الحكمة الأولى ذاتها" [٣].

إن جون سكوتوس فى هذه القضية يعتمد اعتماداً واضحًا على أفكار كل من ديونسيوس المنحول، وماكسيوس، ولكنه فى نفس الوقت يسعى لمصالحة رؤيته الفلسفية مع اللاهوت الأرثوذكسى، ومع ذلك فإن لغته تعطى الانطباع بأنه يحاول كبح جماحه وهو ينحو نحو صيغة عن "وحدة الكون" ومع كل ذلك فإن نوايا الرجل لا غبار عليها فيما يتصل بقوامة الإيمان، ويتضح هذا جليا من "التخسيات" أو "التحفظات" التى يهدفها بين الحين والآخر.

ولعنا نتساءل هل هناك من الناحية الحقيقية والأنطولوجية تعديدة فى "المقدرات" فى هذا العالم، يجيبنا سكوتوس عن هذا التساؤل بالنفى[٤] ويضرب مثلا بالأرقام، فلو أننا نظرنا إلى الأرقام نجد أنها تتأتى أصلا من وحدة أزلية جوهرية (monad ولكنها من خلال تتابعها تتكاثر وتدخل فى منظومات وبالمثل فإن العلل الأولوية واحدة فى الأصل، ولكنها تبدو متعددة متمايزة فى هذا العالم، ولكن هذه التعددية- مثل اشتقاق الأعداد من الأرقام- لا تغير من الجوهر الأصل للعلل الأولية.

---

(1) 2, 27.

(2) 2,24, Lol. 580.

(3) 2, 36.

(4)3,10.

من الواضح أن سكوتوس فى هذه المسألة يسير على نهج ديونسيوس المنحول فى قوله بأن المبدأ الأول لا يتغير من خلال ما يصدر عنه من اشتقاقات، ولكن هذه النظرة تجابه مشكلة شبيهة بإشكالية الأفلاطونيين المحدثين؛ فهم من ناحية يقولون بالفيض، ولكنهم من ناحية أخرى يعتقدون بأن هذا الفيض لا ينتقض شيئا من تكاملية المبدأ الأولى.

٦ - أما "الطبيعة المخلوقة ولكنها غير قادرة على الخلق"، فهى تتألف من مخلوقات خارجية تكون العالم الطبيعي بالمعنى الضيق، والذى جعله الله من العدم ويطلق سكوتوس على هذه الخلائق صنعة المشاركة بمعنى أنها فى شركة من العلل الأولية التى هى فى شركة مباشرة مع الله[1].

وعلى هذا فإن العلل الأولية تتطلع إلى الأعالى قبالة المبدأ الأول، فى حين تنظر إلى أسفل لتنصر الإثارة المتعددة، وهذه النظرية تتساوى مع فكرة، الفيض الأفلاطونية المحدثة وتعنى المشاركة فى هذا السياق شيئا من الاشتقاق وتعنى ترجمة للكلمة اليونانية، "مقبوض" أو "ميتوزيا" وتعنى ما يتخثر عن الجوهر أو "الجوهر الثانى أو الثانوى" تمييزاً له عن "الجوهر الأعلى"[2].

ويسوق سكوتوس هنا مثلاً من المنبع الذى تنساب منه المياه فى ظل اتجاه وإلى الأنهار وغيرها، كما تنساب الأشياء من العلل الأولى[3].

وواضح أن سكوتوس يتحدث عن الفيض، ولكن فى لغة مجازية، وهو يلخص الأمر كله فى قوله إن الله هو كل شىء حقيقى الوجود، فهو يخلق كل شىء ويتجلى فى كل شىء، وهى نفس الحاجة التى قال بها من قبل ديونسيوس الأريوباغى[4] إن الخير

(1) 3,3.

(2)Ibid,

(3) 3,4.

(4)Ibid.

الإلهى ينتشر على الدوام فى أركان الكون والخليقة، التقييم كل الأشياء، ويتواجد فى كل الأشياء، وليؤلف جميع الأشياء[1].

وتبدد هذه العبارات المتلاصقة وكأنها نظرية عن "وحدة الكون" على نسق أفكار الفيض، ولكن سكوتوس يستدرك بأن الخير الإلهى قد خلق كل شىء من العدم "والعدم - عنده- لا يعنى - الوجود القبلى سواء صورة أو بدونها، وإنما يعنى النفى وغياب أن جواهر أو مادة "هيولى" إن الخالق لم يخلق العالم من شىء آخر دائما خلقه من عدم خالص"[٢].

يلاحظ هنا أيضا أن سكوتوس يجاهد لكى يربط بين التعاليم المسيحية عن قصة الخلق، وبين فلسفة الفيض الأفلاطونية المحدثة، وهذه المحاولة من جانبه هى التى أوقعته فى العديد من التأويلات وافتعال بعض التفسيرات أيضا[٣].

ويتضح التوتر فى جدلية سكوتوس بشكل أكثر حدة فى قضية أخرى: إذا كانت الخلائق فى شراكة" مع الخير الإلهى، وفى "التجلى الربانى" من خلال صنائعه، أفلا يعنى هذا أن كل الأشياء التى يدركها العقل أو الحس هى المظهر لما هو غير ظاهر، والتجلى لما هو خفى، والإيمان لما هو سلبى، والإدراك كما هو غير المدرك، والإفصاح عن غير المنطوق به، والجسدى لما هو غير جسدى والجوهر، لما هو مفارق لكل جوهر، والعودة لما هو لا صورى. إلخ.

كذلك يمكن لنا القول، بأنه كما أن العقل البشرى، وهو غير مرئى، يصبح مرئيا فيما يصدر عنه من إشارات وكلمات وكفايات فبالمثل يمكن القول بأن الله غير المرئى وغير المدرك يكشف عن ذاته فى الطبيعة عندما تتجلى بصنائعه الإلهية، وإذا كان هذا التجلى ينطوى على كشف عن الخير الإلهى غير المدرك وغير المرئى، ألا يشى هذا بتأويل يطرحه سكوتوس عن فكرة أن العدمية التى تقول بأن العدم هو الذى منه انبثقت الخليقة.

(1) Ibid.

(2) 3,5.

(3) 3, 41.

يتصدى سكوتوس فى فقرة لا حقة لشرح هذه القضايا المعقدة بقوله: إن العدمية هنا تعنى النور الإلهي والخير الأول غير المنطوق به، وغير المدرك، واللامتناهى... كما أن مالا يمكن إدراكه يمكن أن يوصف باللاشىء أو العدم، وعندما يتجلى الله فى خلائقه فإنه يميل هذه العدمية إلى صنائع، فى حين تبقى الذات الإلهية جوهر الكون كله.

لو أننا فسرنا نظرية سكوتوس بأنها تقوم على مبدأ المطلق (Absolutism)) أو "اللاشرطية" فإننا قد نقع فى مفارقة تؤدى بنا إلى القول بأنه يتحدل عن تجريد منطقى يعزل الخلائق عن الخالق. ومرد هذا التوتر أن سكوتوس كان فى طيرة ما بين مساقين حول قضية الخلق؛ مساق مسيحى يقول بأن الخلق قد تم فى "زمن ما، ومساق أفلاطونى محدث يقول بالانتشار الضرورى للخير الإلهى من خلال "الفيض"، ورغم حض سكوتوس على وجهة النظر المسيحية، فإنه اعتقد أنه بجدليته هذه إنما يقدم تفسيراً فلسفيًا مشروعا لقضية الخلق، الواضح أن هذا التوجه كان متناغماً مع المناخ الفكرى السائد فى عصر سكوتوس عندما لم يكن هناك خط واضح بين اللاهوت والفلسفة، وبمعنى آخر يمكن القول بأن مفكرى العصر الوسيط كانوا يقرون أركان العقيدة الدينية من قبيل مبدأ الثالوث المقدس، وفى نفس الوقت، وبنية حسنة، كانوا يمضون فى تأويلاتهم حتى يصلوا إلى شىء مختلف تماماً عن الثالوث، أما إذا أردنا أن نصنّف جون سكوتوس بأنه كان "هيجليا" فى ديالكتيلة قبل ظهور هيجل بمسافة زمنية طويلة، فلابد لنا أن نتذكر أن هذا الخاطر- بطبيعته - لم يخطر على باله.

إن قضية العلاقة بين الخلائق والخالق كما يطرحها جون سكوتوس ليست واضحة المعالم: إن قوله بأن العالم أزلى أو بمعنى آخر أنه متلازم مع العلل الأولى "من منظور عقلانى" ومع المشيئة الربانية للخلق، فهذا أمر يمكن قبوله "مع أنه يقول بأن العالم أزلى ومخلوق فى آن واحد بمعنى أن أزلية العالم تتأتى من حقيقة أن الله قد قدر خلقه منذ الأزل" وهو فى نفس الوقت يقول بأن العالم، بسبب زمن الخلق، يظل خارج الذات الإلهية، وهذا أيضا قد يكون مقبولا، ولكن المشكلة هى أنه يصرّ بعد ذلك على أن العالم لا يقع خارج الذات الإلهية، بمعنى أنه أزلى ومخلوق فى آن واحد [1].

---

(1) See abov, pargraph, 3.

بالنسبة للنقطة الأولى التى يقول فيها مسكوتوس بأن العالم ليس خارج الذات الإلهية، فهذا يجبره فى نظريته على "الاستيعاب"[١] بمعنى أن الخليقة كلها من عند الله فـهى صنيـعتـه، ولا وجـود لهـا، خـارج الذات الإلهـيـة، فلو أن الرعـاية الإلهـيـة انحسرت عن البشر، فلن يكون لهم وجود، وبمعنى سكوتوس لنجاح[٢] بأن الله كان بصيراً بخلائقه ومقدرا لخلقهم منذ الأزل، كما أن الله قد جعل الخليقة منذ الأزل أيضًا؛ لأن المعاينة الإلهية والعمل الإلهى مرة واحدة، لقد عاين الله خليقته فى ذاته الإلهية، وجعلهم أيضا فى ذاته، ومن هذا يخلص سكوتوس إلى أن الخالق وخليقته ليسا منفصلين وإنما هما وحدة واحدة، فالله يتجلى فى صنائعه بصيغة معجزة غير مدركة بمعنى أن الله يحتوى ويستوعب طبيعة كل الأشياء فى ذاته؛ فالجوهر الإلهى يحتوى جوهر كل الأشيـاء منذ الأزل[٣]، إن الخلق من العدم ترجمة التجلى الخير الإلهى[٤] والجوهر الأعلى الكامن فى العلل الأولية[٥] وفى نهاية المطاف، عندما تصل الأمور إلى نهايتها المحتومة تقود كل الأشياء إلى الذات الإلهية التى انبعثت منها أصلا، فالله هو العلّة الأولى من الأخيرة.

ولكن كـيف لنا أن نوفق بين قـول سكوتوس بأن الله هـو "الطبـيعـة التى لا تخلق ولكنها تخلق" وبين قوله إن الله هو الطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق" يرد سكوتوس على هذا التسـاؤل بأن الطبيـعـة الإلهـيـة من حـيث ذاتها، "لا علّية" بمعنى أنهـا دون علّة تسببها[٦]، ولكنها فى نفس الوقت هى علّة الخـليقة كلـها، هذا على الجانـب الأول، وأما عن الجانب الثانى فهو يقول عند النظر إلى الله بوصفه العلّة الأخيرة ونهاية أجل الكون، فإنه يمكننا القول "بالطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق".

---

(1) 3,9.

(2) 3,17.

(3) 3,18, 1.

(4) 3, 19.

(5) 3,10.

(6) Ibid.

ومـؤدى هذا الجـدل كلـه عند سكوتوس أنه عندمـا انبثقت العلل الأولى وتجلى الله فيـها، "بكلمتـه" تجلّت الإرادة الإلهية من خلال هذه العلل الأولى فى خلائقه، وحيث إن هذه الخلائق لها عمر وأجل يمكن القول إذن بأن الطبيعة هنا "لا تخلق".

٧ – من خلال الشروح الرمزية والفلسفية لقصة الخلق فى الأيام الستة الواردة فى الكتاب المقدس، يصل سكوتوس فى الباب الرابع إلى رؤيته للإنسان؛ فالإنســـان – عنده– يمكن أن يوصف بأنه "حيوان من ناحية، وليس بحيوان من ناحية أخرى" فهو يشترك مع الحيوان فى وظائف الحس والغذاء وغيرهما، ولكنه فى نفس الوقت يملك العقل الذى يرتفع به فوق مستوى الحيوان ومع ذلك فإن الإنسان لا يملك روحين، واحدة حيوانية وأخرى آدمية، بل هو يملك روحا واحدة كاملة تهيمن على كل أعضاء جسده ووظائفه المتعددة ومعنى هذا إن الإنسان، "حيوان عامل"، حيوان من حيث الجنس، وعامل من حيث الميزة العقلة النوعية عن الحيوان، كما أن روح الإنسان قد جبلت على صورة الله، وهذا هو الجوهر الحقيقى للإنسان، والروح الإنسانية هى بمـــثابة الأثر، أما الروح الإلهية فهى العلّة الأولية، ولكن الإشارة فى الحالين إلى شىء واحد هو عالم الروح[١].

ويمكن تعريف الإنسان أيضا– كما يقول سكوتوس– بأنه الطبيعة العاقلة التى جبلتها العناية الإلهية الأزلية[٢] ولذا فإن العقل البشرى يهتدى إلى الجوهر الإنسانى، ويسلم بوجود الله– ومع ذلك، فإن هذا العقل البشرى غير قادر على تفهم ذاته، مثلما هو عاجز عن إدراك ما يسلّم به عن الذات الإلهية، ويؤدى أنه يمكن لنا من بعض الجوانب تحديد ماهية الإنسان، ومن جوانب أخرى، لا يمكن لنا تحديد هذه الماهية.

(1) 4,7.

(2) Ibid.

من الواضح فى هذه الجدلية أن سكوتوس متأثر حينا بالأفكار الأرسطية وحينا أخرى، بأفكار الأفلاطونيين المحدثين، إلى جانب عناصر مسيحية بطبيعة الحال، الأمر الذى خلق لموضوعه إشكاليات كثيرة ووجهات نظر متباينة.

غير أنه يستدرك ليقول بأن الإنسان هو الكون المصغر للخليقة؛ لأنه يجمع بين جنباته العالم المادى والعالم الروحانى. فهو من ناحية يشترك مع عالم النبات فى صفات الغذاء والنماء، ومع عالم الحيوان فى صفات الحس وردود الأفعال الانفعالية ومع الملائكة فى ملكة الفهم، فهو كما قال بوسدونيوس- الرابطة بين ما هو مادى وما هو روحانى، بين المرئى وغير المرئى- وبذلك يصح القول بأن كل جنس حيوانى موجود فى الإنسان بدلا من القول بأن كل ما هو إنسانى موجود فى جنس الإنسان[١].

٨ - المرحلة الرابعة للطبيعة وفق نظرية سكوتوس هى تلك التى لابد من تخلق ولا تخلق، وهى بذلك خاتمة كل الأشياء: أو الكل فى الكل، فهى الله ذاته. وتمثل هذه القسمة متصلة المآب أو العودة إلى الله، التى تقابل مرحلة الانبثاق الأولى من عند الله، أيضا، فمثلما انبثقت الخليقة من العلل الأولية، فإنها أيضا سوف تعود فى النهاية إلى هذه العلل نفسها، ذلك أن نهاية الحركة هى إيذان أيضا ببدايتها، فهى تتم أو تكتمل على يد علّتها التى فيها انبثقت فى الأصيل، وظلت تتوق دوما إلى الرجوع إليها كى تحصل على راحتها الأبدية. ينسحب هذا على مجمع الجوانب الحسية وعلى العالم فى كليته. إن نهاية العالم هى كبدايته أيضا، وعند الوصول إلى هذه النهاية أو المتبقى يكف العالم عن الوجود المادى ليتحول فى صيرورة إلى المشاعل العقلية التى انبثق منها فى الأصل[٢]، وهذه الضرورة عملية كونية تؤثر على كل الخليقة كما يقول جون سكوتوس، ويبدو هنا تأثير القديس جريجورى من فيضا على فكر سكوتوس، حيث يقول بأن المادة المتحولة وغير الروحية والمركبة من أحداث عرضية هى أقرب ما تكون إلى الشراب فهى هالكة لا محالة[٣].

---

(1) 4,8.

(2) 5,3.

(3) 1,34.

ويحاول سكوتوس مراراً وتكراراً أن يلبس عملية الخلق الكونية فى العقيدة المسيحية بمبادئ عقلانية، فالإنسان بعد أن وقع فى الخطيئة الأولى أقيم من سقطته تلك بالخلاص الإلهى عن طريق الكلمة التى تجسدّت لحما ودماً لغذاء العالم، وهنا يؤكد سكوتوس على تضامن البشرية جمعاء فى خطيئة أبينا آدم وسقطته، ثم فى خلاصه بقيامة المسيح من الموت، إن المسيح يعيد البشر إلى الله وأن كان البشر ليسوا جميعا متساوين فى هذه العودة بنفس الدرجة؛ لأنه رغم فداء الطبيعة البشرية جمعاء، فإن البعض قد أعيد إلى الحالة الأولى قبل السقوط، فى حين أن البعض الآخر قد رفع إلى ما فوق الطبيعة البشرية، وبالنسبة للمسيح – يقول سكوتوس– فإنه لا أحد سواه له طبيعة بشرية متحدة جوهريا بالله. (1)

وهكذا فإن جون سكوتوس يؤكد من الصفة الفريدة للتجسد، وعلى علاقة طبيعة المسيح البشرية بالله، وإن كان وهو يشرح مراحل رجوع الطبيعة البشرية إلى الله يجابهنا بوجهة نظر لا تتسق مع العقيدة الأرثوذكسية، وذلك عنده تقديره للمرحلة التالية(٢).

١ – مرحلة تحلل الجسد البشرى إلى العناصر المادية الحسية الأربعة.

٢ – مرحلة قيام الجسد.

٣ – تحول الجسد إلى روح.

٤ – عودة الطبيعة البشرية فى كليتها إلى العلل الأولية الأزلية غير المتبدلة.

٥ – عودة الطبيعة والعلل الأولية إلى الله؛ لأن الله سوف يصبح الكل فى الكل ولا يكون موجوداً سوى الله وحده.

---

(1) S, 25.

(2) S,8.

عندما نتأمل هذه المراحل قد يشتم فيها ما يخالف اللاهوت الأرثوذكسى ونجاحه فيما يتصل بشخص المسيح، وعند حديثه عن الجسد البشرى، فهو يقول إن هذا الجسد لا يهلك وإنما يرفع أو يصدق، وهو يشرح قصده بمثال الحديد وقت تحوله بفعل النار إلى لهيب أبيض، قائلاً بأنه رغم القول بأن الحديد قد تحول إلى لهب من النار، فإن هذا لا يعنى أن مادة الحديد قد أضيفت وعن مرحلة تحول الجسد إلى روح، يقول سكوتوس إنه بهذا يمجد الجسد الإنسانى ويعلو به "روحانيا" ويستشهد فى هذا الخصوص بآراء القديس جريجورى من نيصا وشارحه ماكسيموس، ويضيف على هذا قائلا بأنه حتى لا يظن أحد أنه قد أغفل اللاهوتين اللاتين، واعتمد فقط على اللاهوتيين اليونانيين، فإنه يستشهد أيضا بآراء، القديس أمبروز ليعزز من حجته.

ويمضى سكوتوس بعد هذا ليقول بأن نهاية السماوات والأرض يعنى رجوعهما إلى العلل الأولية، أما بالنسبة للأرواح فلا يعنى عودتها إلى العلل الأولية أنها سوف تكف عن الوجود، ذلك أن عودة الأرواح إلى الذات الإلهية يشبه نفاذ الضوء فى الهواء، وعندها نتوهم أن الهواء قد تحول أو اختفى من الوجود.

إن سكوتوس وهو يعالج قضية الرجع الكونى مثلما هو الحال مع قضايا أخرى كثيرة- يحاول الربط بين تعاليم الكتب المقدسة والآباء الكنسيين وبين أفكار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبمعنى آخر فإنه يحاول أن يعّبر عن نظرية، الغائية الكونية -wel tanschauung) من خلال قولبة فلسفية، وفى نظرته إلى المسيحية فى مجملها فإنه لا يضع خطوطا واضحة بين اللاهوت والفلسفة، وهذا النهج عقلانى بالضرورة، بغض النظر عما يقوله "سكوتوس" عن أرثوذكسية أفكاره فهو فى حين أنه يصر على أنه الرجعة إلى الله لا تعنى تلاشى الإنسان الفرد أو استيعابه بالكامل، إلا أنه فى مقام أخر يقول[1] بأن البشر قبل السقوط لم يكونوا مختلفين جنسيا بين ذكر وأنثى، وأنه بعد القيامة سوف يعودن إلى هذه الحال السابقة للسقوط، ويدعم ما يذهب إليه بعبارات من القديس بولس، والقديس جيروروى، وماكسيموس".

---
(1) S, 20.

ومؤدى هذا- عنده- لولا السقوط- بفعل الخطيئة لظل البشر غير متمايزين جنسيًا، وعلى هذا فإن "الرجوع إلى العلل الأولية فى نهاية المطاف يعنى العودة إلى هذه الحال الأولى من عدم التمايز، عندما يتم التحرر من الأحوال المتردية التى ترتبت على السقوط وقيامة الجسد ثم بفعل الطبيعة كما قال بذلك كل من جويمور، من نيصا، وماكسيموس، والقديس إبيفانيوس[1]

ومن جانب آخر، من وجهة النظر اللاهوتية نحن نعلم أن قيامة الأموات نعمة ربانية عن سائر البشر، ولكن سكوتوس يخص هذه النعمة لبعض البشر دون غيرهم. وهنا أيضا يتأرجح سكوتوس بين كتابات المفكرين المسيحيين المبكرين وبين الفلسفة.

وخلاصة القول أن سكوتوس، يميل إلى المسار الفلسفي، فى قوله برجعة الطبيعة البشرية إلى علّتها الأولى، حيث يقدر للعودة المصغرة للكون داخل الإنسان أن تحظى بالديمومة إلى أبد الآبدين[2].

٩ - ولكن لو كانت هذه الصورة المصغرة للكون "الإنسان" ترجع فى نهاية المطاف إلى الله من خلال "رجعة" الطبيعة البشرية ذاتها، حتى يصبح الله الكل فى الكل كما يقول القديس بولس، فكيف يمكن مواجهة العقيدة الأرثوذكسية التى تقول بالعقاب الأزلى للخطاة؟ إن الكتاب المقدس ينص على أن الملائكة الساقطين والبشر الخطاة سوف يلقون عقابا أبديًا، فى حين أن بعض المفكرين يقولون بأن الشر لابد وأن تكون له نهاية تندحر عندها كل قوته، وذلك عندما يكون الله الكلى فى الكل، ولا يبقى إلا الخير كله الذى هو الله[3].

كيف يمكن إذن أن نصالح بين هاتين الرؤيتين دون أن ننحى إحداهما جانبا؟ يجيب سكوتوس لهذه المشكلة[4] بتقديم الصورة التالية: إن كل ما يضعه الله هو

(1) 5, 23.

(2) S, 25.

(3) S, 26-27.

(4) S, 27-28.

بالضرورة خير، وعليه فإن الطبيعة الأولى للأشرار من البشر وحتى للشياطين أنفسهم كانت طبيعية فى البداية وفى نهاية المطاف عندما تقود كل الخليقة إلى الخالق، وتستوعب كل طبيعة فى الذات الإلهية سوف تنتهى كل الشرور وممالكها؛ لأنه ليس من المعقول أن نظن بأن الذات الإلهية سوف تستوعب هذه الشرور، ولكن كيف لنا أن نفسر ما ورد فى الكتاب المقدس عن القصاص والعقاب الأبدى يوم الدينونة؟

يرد سكوتوس على هذا بقوله إن هذا العقاب ليس عقابا بدنيا أو حسيا، كما أن هذا العقاب لا ينصب إلا على الأشياء التى ليست من صنع الله، أى الأشياء الخارجة عن الطبيعة. أن الله لم يصنع نزعة الشر عند الشياطين أو الأشرار من البشر، وعليه فإن العقاب سوف ينصب تحديداً على هذه النزعة، وليس على "الطبيعة" البشرية.

وهنا يبرز تساؤل آخر: إذا كانت كل الأمور ترجع إلى الله فى النهاية، فهل يمكن تصور أن تحتوى الذات الإلهية هذا العقاب "ولو نزعة الشر"؟ كذلك لو أن الشر قد اختفى تماماً ومنه كل ضروب العقوق، فما الذى يتبقى لكى يحل به القصاص الوارد فى الكتاب المقدس؟.

يجيبنا سكوتوس على هذا التساؤل أن القصاص معناه هنا أن تعمل الإرادة الإلهية على إيقاف نزوع الإرادة البشرية إلى الأبد نحو الصور القديمة العاقلة فى الذاكرة للذات وشهوات الأرض والعالم، وعندما يصبح الله الكل فى الكل، ينتهى سلطان الشر وتبيد النزعة إلى الشرور.

من الواضح أن جون سكوتوس يحاول بشروحه هذه أن يلبس التعاليم المسيحية ثوبا من الفلسفة العقلانية بحيث تتساوى مع منظومته الفكرية، ولكن أفكاره عن "الأشرار" و"القصاص" لا تتفق مع وجهة النظر الأرثوذكسية، إن الرأى عنده أن الطبيعة البشرية برمتها، وكل البشر بدون استثناء، بل والشياطين أيضا سوف يبعثون يوم القيام فى أجساد روحانية، وقد ازدانوا بالخير الذى جبلوا عليه فى الأصل، وإن كان المختارون فقط هم الذين سوف ينعمون بمقارنة، التمجيد السماوى[1].

---
(1) 3, 36.

إن ما يريد جون سكوتوس أن يصل إليه هو أن الطبيعة الإلهية هى "المآب" لكل الأمور؛ إذ لابد لكل العلل الأولية الأزلية أن تؤوب إليها وتسكن فيها، بعد أن تسقط عنها صفة المخلوقات وعندها يصبح الله "الكل فى الكل" ويتوارى كل شىء آخر ليتجلى الله وحده، مثلما تتوارى النجوم عندما تشرق الشمس(١).

١٠ – رغم أن كتاب "أقسام الطبيعة"، لجون سكوتوس بما يحويه من منظومة ميتافيزيقية، لم يلق ما يستحقه من تقدير، فإن الكثيرين من كتاب العصور الوسطى قد أفادوا منه، ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر، ريمجيوس من أوكزير، وآما لرك "غورى" من بينى Bene وبرنجاريوس، وأسلم من لاوون، ووليم من ماليزبرى، الذى امتدح هذا الكتاب، وإن كان قد أخذ على سكوتوس تفضيله للكتاب اليونانى على الكتاب اللاتينى، ثم هونوريوس من أوتون، وأفسينا المنحول الذى اقتبس من كتاب سكوتوس بعض الأفكار وذلك في أطروحته بعنوان "أهل المعرفة" De Intelligentiis الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى عشر.

هذا وعندما راحت جماعة "الأطهار" "الألبجنزيين" فى الجنوب الفرنسى تجادل رجالات الكنيسة الكاثوليكية بحجج استقوها من كتاب سكوتوس وبعد أن استخدم "آما لرك" من بينى "نهاية القرن الثانى عشر" أفكار سكوتوس أيضا فى طرح نظريته عن "وحدة الوجود" قام الباب هونديوس الثالث بإصدار قرار بالإدانة ضد كتاب سكوتوس هذا فى سنة ١٢٥٥م، كما أمر بإحراقه، وإن كان هذا لم يدخل حيز التنفيذ.

إن هذه الإدانة البابوية لكتاب، "أقسام الطبيعة"، وكذا التأويلات التى أدت إلى هذه الإدانة تطرح علينا التساؤل عما إذا كان سكوتوس قد نادى بوحدة الوجود أم لا.

---

(1) 3, 23.

فى تقديرنا أن جـون سكوتوس، رغم كل ما يقال، كان سليـم القـصد والنية، ولا غبار على أرثوذكسيته، ولكن هناك عدة ملاحظات لابد من الوقوف عندها بإيجاز فى هذا الأمر.

فى مقدمة هذه الملاحظات أن سكوتوس قد اعتمد كثيراً فى طرحه على كتابات وأفكار لمفكرين كان هو مؤمنا من قوامة إيمانهم، كما أنه كان يعتقد أن آراءه متناغمة، مع ما قال به هؤلاء المفكرين، فهو -على سبيل المثال- ينهل الشيء الكثير من أفكار القديس جريجورى من نيصا، ومن ديونسيوس المنحول "الذى ظنه القديس ديونسيوس الاريوباغى" ومن القديس أغسطينوس، ومن القديس امبروز "أسقف ميلان الشهـير" كى لا يقال عنه إنه قد أغفل كتابات المفكرين اللاتين.

يضاف إلى ذلك أنه قد اعتقد بأن أفكاره مبنية أساسًا على ما ورد فى أسفار الكتاب المقدس؛ فهو- على سبيل المثال- فى نظريته عن المرحلة الرابعة للطبيعة "الله هو الكل فى الكل" إنما يردد كلماته القديس بولس نفسه[1] فى قوله: ومتى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه أيضا سيخضع للذى أخضع له الكل كى يكون الله الكل فى الكل، فى حين أن قوله بأن الجسد سوف يصبح روحانيا يوم القيامة، يعتمد على ما قاله القديس بولس أيضا بأن الجسد قد زرع بالفساد وأقيم فى فساد أشيا، وأن الجسد المقام من الأموات جسد روحانى، كذلك اعتمد سكوتوس على الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا عن الكلمة - Logos التى بها صنع كل شيء وذلك عند شرحه لقصة الخلق، كما اعتمد سكوتوس كذلك على الآباء الباكرين فى فكرة الصفوة، من المؤمنين المختارين فى أحضان القديسيين فى ملكوت السموات.

ومع تسليمنا بأن سكوتوس كان يكتب انطلاقًا من شعار الكتاب المقدس وتراث الآباء، فإنه يمكن القول أيضا إنه كان يحاول عن وعى للاجتهاد العقلانى فى شروحه

(1) Cor. IS, 28.

لنص الكتاب المقدس؟ أليس هو الذى يقول[1] إن المصادر تكتسب المصداقية من خلال أعمال العقل وليس العكس، وإن كل مصور يصدق عليه العقل الواعى يبقى مصدراً ضعيفا، وإن العقل الحقيقى لا يحتاج إلى تثنية عليه من واقع نصوص المصادر، وإن المصدر ما هو إلا ما توصل إليه العقل من حقائق نقل عنها الآباء لخدمة الأجيال اللاحقة؟ ألا يشير هذا كله إلى أن سكوتوس لم يقم وزنا كبيرا للمصدر "النص" إن سكوتوس عندما يشير إلى المصدر هنا، فإنه لا يقصد أسفار الكتاب المقدس، وإنما إلى تعاليم الآباء وتأويلاتهم لهذا الأسفار، ومع أن سكوتوس محق فى ضرورة تحكم العقل عند تناول المصدر "النص" بمعنى أن يتوافر للمصدر مسوغات لمصداقيته، فإن عبارته القائلة بأن المصدر لا يصبح ذا مصداقية إلا إذا كان يعبر عن الحقيقة التى يقبلها العقل، ثم ينقلها الآباء إلى الأجيال اللاحقة، قد قوليت بالاستهجان من جانب الدوائر الكنسية.

إن سكوتوس عندما يتحدث- على سبيل المثال- عن الثالوث المقدس، فإنه يشرح لنا أن محاولات تفسير هذه العقيدة وتطور التفسيرات على يد الآباء المتعاقبين إنْ هى إلا محاولات لتحكيم عقولهم للتفهم، ولكن ما يقولون به من اجتهادات لا يمثل بحال نهاية الأقوال وينسحب هذا الحكم على القديس أغسطينوس نفسه، رغم تقدير سكوتوس الشديد له، بمعنى أنه لا ينبغى أن تؤخذ آراء أغسطينوس على أنها فى نفس المصاف مع ما ورد فى الكتاب المقدس، ولكن ينبغى أن نحترم اجتهاده العقلى، وعليه فإن سكوتوس يحد موقفه فى الآتى: إذا كان القديس بولس يقول إن الله يصبح "الكل فى الكل" فهذه إذن حقيقة واردة فى الرسالة السماوية، ولكن عندما نحاول أن نفهم ما يقصده القديس بولس بهذه العبارة، فإننا لابد وأن نحكم عقولنا فى الأمر.

وسواء أكانت وجهة نظر سكوتوس مقبولة عند اللاهوتيين أم لا، فإنه فى جميع الأحوال لا يشك فى العقيدة أو ينتكر لها، وإنما هو يطالب بحق المفكر فى أن يعمل

(1) 69.

عقله ويجتهد فى تأويلاته، إن ما يتطلع إليه وهو يشير إلى أسـفار الكتـاب المقـدس ألا يخرس لسانه، بل إنه يجتـهد فى تفسير مضـمون هذه الأسفار تفسيراً عقلانياً، أو -كما نقول- فلسفيا. والواقع أن سكوتوس لا يضع حدا فاصلاً واضحاً بين اللاهوت والفلسفة، كما أن منظومته الفكرية تقوم أساسا على أركان الحكمة المسيحية بمعنى الحقائق التى لا يستطيع العقل وحده اكتشافها مثل الأقانيم الثلاثة، وهو فى هذا كله يطرق أبواب الفلسفة فى محاولة للكشف عن هذه الحكمة ككل عضوى متلاحم، دون وضع حدود بين ما هو فلسفى وما هو وحى الرسالة الدينية، وإن كان كلامه يشى بأعمال تشط بملكته العقلية.

ونحن من جانبنا لسنا نحاول هنا الدفاع عن محاولة جون سكوتوس فى الاجتهاد العقلى، وإنما نود أن نبيّن معالم هذا الاجتهاد العقلى، ومن ثم فإنه من الخطأ أن نفسر هذه المحاولة العقلانية بأنها قد جاءت فى أعقاب الفصل بين مجالى الفلسفة واللاهوت؛ ذلك لأن موقف سكوتوس لم يختلف فى جوهره عن مواقف اللاهوتيين اللاحقين، الذين حاولوا تثبيت فكرة الثالوث على أسـس الضـرورة العليّة **rationibus necessarisis** ولو أن سكوتوس كان فيلسوفا عن وعى منه وبالمعنى الضيق للكلمة، لكنا أطلقنا عليه صفة "العقلانى" بمدلولها الحديث، ولكن الرجل كان يجمع بين اللاهوت والفلسفة فى ماعون واحد "وقد يكون هذا الجمع نوعًا من الخلط أيضا" وعليه فإن عقلانية سكوتوس كانت من الناحية السيكولوجية متسقة مع إيمانه العقائدى، وهو يعلن صراحة[١] أنه لا يود أن يترك انطباعًا بأنه مناهض لأقوال الرسول بولس أو الشهادة الثقات من الآباء القديسين، وهو يقصد ما يقوله بحق: ليس من حقنا أن نحكم على آراء الآباء المقدسين، وإنما ينبغى علينا أن نتقبل هذه الآراء بكل تقدير وتبجيل، وإ كان هذا لا يمنعنا من أن نختار من هذه الآباء ما يجده العقل متوافقا مع كلام الله[٢].

(1) 1,7.

(2) 1,16.

إن سكوتوس-على سبيل المثال- يقبل عقيدة القصاص الأبدى؛ لأنها قد وردت فى الرسالة السماوية، ولكنه فى نفس الوقت لا يجد غضاضة فى محاولة شرح هذه العقيدة بطريقة تنسجم مع منظومته الفكرية، التى يقول بأنها تقوم أيضا على ما ورد فى نفس الرسالة السماوية، فالتعاليم المسيحية تقول إن الله قد خلق العالم من العدم، فبينما يقول سكوتوس إن الخلائق لابد وأن ترجع إلى خالقها ليصبح الله "الكل فى الكل" ويحاول سكوتوس جاهداً المصالحة بين هاتين العقيدتين بطريقة عقلانية تنفى عنه شبهة الإيمان، بوحدة الوجود من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تناقص بمادة القديس بولس موضع النقاش، وهذا المسعى للمصالحة يتضمن ما أطلق عليه أتباع القديس توما الإكوينى فيما بعد عقلنة النصوص المقدسة؟ فهو- على سبيل المثال- يرى فى عودة الخلائق إلى الله عودة إلى "الحال الأفضل" بدلا من العودة إلى القديمة، وهذه العبارات لم تأت على لسان سكوتوس من باب الرخاء أحد، وإنما هى تعبير مخلص عما يراه – سواء من صواب أو خطأ- متساوقًا مع التعاليم البيئية المسيحية.

مما لا شك فيه أن هناك شعوراً بالتوتر والقلق فى مفردات منظومة سكوتوس التى يستيقها جنيًا من المبادئ المسيحية وحينا أخرى من الأفلاطونية المحدثة. وعندما نعود لنؤكد على هذه النتيجة، فإنما لكى نبّين أثر هذا التوتر على محاولته العقلانية فى تأويل النصوص والمصادر اللاهوتية فطبقًا للتقليد الأفلاطونى المحدث الذى ورثه عن ديونسيوس المنحول نجده ينادى بأن الله فى ذاته هو الطبيعة التى تخلق، ولكنها غير مخلوقة بمعنى والله الكامل فى ذاته، والسر فى ذاته؛ لأنه الجوهر الأعلى المتعالى اللاممدود، والذى تتمجد ذاته فى صنائعه التى تتجلى فى خلقه، وهذه الفكرة من نبع الأفلاطونيين المحدثين فى حديثهم عن الربوبية الواحدة التى لا يدركها العقل البشرى، والتى تتنزه أيضا عن الوعى الذاتى؛ لأن الوعى ينطوى على ثنائية من ذات وموضوع. إن القول بأن الله لا تدركه عقول البشر يمثل قاعدة من قواعد التعاليم المسيحية، ولكن فكرة عدم الوعى بالذات ليست من المسيحية فى شيء.

كان سكوتوس حريصًا على مصالحة هذين الطرفين المتناقضين "المسيحية والأفلاطونية المحدثة" فى قوله: إن التجلى الإلهى الأول؛ وهو انبثاق للكلمة من عند الله محملة بالعلل الأولية، ومن خلال هذه الكلمة يظهر الله ذاته لذاته من الأزل، والكلمة هنا ترادف "العقل" عند الأفلاطونيين المحدثين، ومن ثم جاءت محاولة سكوتوس للمصالحة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة، إن رغبة سكوتوس فى الحفاظ على التعاليم المسيحية رغبة صادقة، ولكن التوتر بين العنصرين المسيحى والأفلاطونى المحدث واضح وجلى فى أكثر من موقع.

كذلك لو أننا أخذنا بضع عبارات بعينها من كتابات سكوتوس، فى عزلة عن سياقها العام، فإنها تقودنا إلى القول بأنه كان ينادى بوحدة الوجود، بينما تشى بعض العبادات الأخرى بأنه كان يؤمن بوحدانية الله، فهو يقول بأن التمييز من المرحلتين الثانية والثالثة، فى أقسام الطبيعة يرجع إلى معرفته بطبيعة العقل البشرى[1].

والحق أن الكثيرين يعتقدون أن سكوتوس كان يؤمن بوحدة الوجود، وأنه كان يغلِّف آراءه ببعض العبارات ذات المذاق الأرثوذكسى لاسترضاء أهل اللاهوت، وفى جميع الأحوال فما من شك أن سكوتوس كان يحاول المصالحة بين التعاليم المسيحية، والأفلاطونية المحدثة السائدة فى عصره، ورغم التوتر الذى يشوب هذه المحاولة الوعرة، فإن محاولة المصالحة قد أفلحت إلى حد بعيد فى تقديرنا.

وخلاصة القول أن بعض عبارات سكوتوس – لو أخذت فى عزلة عن سياقها العالم– تفصح عن تعاليم بوحدة الوجود، كما أن البعض الآخر لا يتسق مع التعاليم الأرثوذكسية، خاصة فيما يتصل بقضايا من قبيل "القصاص" وغيرها مما سبق لنا الوقوف عنده.

لقد أقدمت السلطات الكنسية على إدانة كتاب "أقسام الطبيعة" وسواء أكان المفكر سكوتوس صاحب هذا الكتاب أرثوذكسيا أم لم يمكن، فإن كتابه يتم عن عقل تومى حاد لمفكر وفيلسوف يقف شامخًا بهامته فوق جميع المفكرين فى عصره.

---

(1) 2,2.

الباب الثالث

القرون العاشر والحادى عشر والثانى عشر

الفصل الرابع عشر

الموقف بعد وفاة شرلمان - أصول الجدل حول نصوص فررفوريوس وبوئثيوس - أهمية القضية - الغلو فى الواقعة الاسمية عند روسلين - موقف القديس بطرس داميان الديالكتيك - وليم من شامبو - أبيلارد - جلبرت دى لابورتيه وجون من سالزبورى - هيو من سان فكتور القديس توما الإكوينى

١ - كان من المأمول أن حركة إحياء الآداب والتعليم التى استنها شرلمان سوف تؤتى أكلها وتؤدى إلى ازدهار تدريجى فى مجال الفلسفة "بعد أن تم الحفاظ على ما كان قائما من فروع المعرفة آنذاك" وإلى تمكين المفكرين من توسيع مدارك المعرفة والاستمرار فى متابعة درب من التفكير الأصيل، خاصة وأن الغرب الأوروبى كان قد نعم بنموذج فريد من الفكر الفلسفى ومنظومته فى شخص جون سكوتوس إيوجينا ولكن الشيء المؤسف أن الأمور لم تسر كما كان متوقعا؛ ذلك لأن عوامل تاريخية بعيدة عن أطر العلم والفلسفة قد أغرقت إمبراطورية شرلمان فى حقبة من الظلام فى القرن العاشر، مبددة بذلك الحلم الكارولنجى الواعد بنهضة ثقافية.

لقد كان التطور الثقافى المأمول يعتمد إلى حد كبير على نظام حكم مركزى مصون، اتضحت معالمه فى عصر شرلمان، ولكن بعد وفاته تمزقت الإمبراطورية إلى أشلاء على يد خلفائه، وأخذ نظام الإقطاع يضرب بجذوره فى كل الأركان، مما أدى فى النهاية إلى تفكك الحكم المركزى إلى لا مركزية إقطاعية، ولما كانت شريحة النبلاء فى الإمبراطورية تتلقى الهبات الملكية فى صورة إقطاعات من الأرض، فلقد أدى هذا إلى انسلاخ هؤلاء النبلاء عن سلطان التاج الملكى بمرور الوقت؛ لأن مصالح الطرفين

باتت محل شد وجذب كما أن كبار رجال الدين قد أصبحوا بدورهم سادة إقطاعيين أما حياة الأديرة فقد أصيبت بتدهور شديدة؛ إذ صار فى الإمكان تعيين رؤساء للأديرة من بين العلمانيين، كما أصبح منح شرف الأسقفية هبة ملكية لمن يعلمون فى خدمة الأمير. وإما البابوية، التى كان يؤمل أن تتدخل لتقويم الأحوال المتدهورة فى فرنسا، فقد قدمت إلى أحط درجاتها روحيا وأخلاقيا، وينسحب نفس الحال على المؤسسات التربوية والتعليمية التى كانت تحت إشراف الرهبان ورجال الكهنوت الآخرين، لقد كان تحطم بنيان شرلمان الإمبراطورى كارثة، عظمى بالنسبة للعلم والتعليم.

ولم تبدأ محاولات الإصلاح حتى قيام ديركلونى سنة ٩١٠م، وإن كانت نتائج هذه الحركة الديرية الثقافية لم تظهر إلا بعد مرور بعض الوقت ويذكر أن القديس دنستان، وهو من أبناء ديرغنت Ghent الكلونى هو الذى أدخل المثل الثقافية الكلونية إلى إنجلترا.

وبالإضافة إلى العوامل الداخلية التى حالت دون استمرار النهضة الكارولنجية فى التقدم والاطراد "والمتمثلة فى تفكك الإمبراطورية مما أدى إلى انتقال التاج الإمبراطورى من فرنسا إلى ألمانيا فى القرن العاشر، وتدهور أحوال الحياة الديرانية والكنسية، ثم تدنى البابوية إلى الحضيض" وكانت هناك عوامل خارجية تمثلت فى الغزوات النورماندية فى القرنين التاسع والعاشر، التى دمرت مركز الثورة والثقافة وعاقت نمو الحضارة، إلى جانب هجمات شرقية أبرزها الزحف المغولى، إن هذه العوامل الداخلية والخارجية جعلت من المستحيل ازدهار الجوانب الثقافية فى الغرب الأوروبى وعليه فلقد كان معظم ما يمكن عمله إزاء هذه الأحوال المتدهورة هو محاولة الحفاظ على ما هو قائم بالفعل وحفظه من الاندثار، أما التقوى الفكرى والفلسفى فقد صار مرهونا بالمستقبل وظروفه المجهولة، وبالنسبة للفلسفة فإن ما كان قائما آنذاك فى الغرب الأوروبى قد انحصر فى مشكلة "الكليات" التى اتخذت من نصوص كتابات فرفوريوس وبوئثيوس نقطة الانطلاق.

٢ -يسوق بوئثيوس فى تعليقه على كتاب "إيزاجوجى" لفورفيويوس[1] عبارة للكاتب يرفض فيها أن يقر إن كان الجنس والنوع كيانين قائمين ولهما وجود، أم أنهما مجرد مفاهيم عقلية فقط، وهل هما فى صورة مادية أم غير مادية، ثم هل هما منفصلان عن الأشياء، المحسوسة أم غير منفصلين ويبرر فرفريوس رفضه الإجابة متعللاً، بأن مثل هذه الأمور الدقيقة لا يمكن معالجتها فى مقدمة لأحد أعماله.

أما بوئثيوس فإنه يتصدى لمعالجة هذه القضية رغم اعترافه بصعوبتها وبضرورة الحذر عند معالجتها، مبينا، أن هناك طريقتين لشرح كيف أن فكرة قد تقوم دون أن يكون لمحتواها وجود خارج العقل فى أشياء محسوسة متطابقة تماماً مع هذه الفكرة؛ فعلى سبيل المثال فى إمكاننا أن نجمع بطريقة قريبة بين الإنسان والحصان لتكوين فكرة عن كائن نصفه رجل والنصف الآخر حصان، وهو آخر لا وجود له فى الطبيعة.

إن مثل هذه الأفكار التعسفية أفكار زائفة وخالية من الصدق، ولكنها أفكار على أية حال، ومن ناحية أخرى، لو أننا بلورنا فكرة عن خط بيانى، مجرد خط كما يصوره عالم الهندسة، فإنه رغم أنه لا يوجد فى الواقع خط قائم بذاته، فإن الفكرة ذاتها ليست زيفا على الإطلاق؛ لأن كل الأجسام تتضمن خطوطًا فى تكوينها، وكل ما فعلناه هو أننا قمنا بفصل الخط ونظرنا إليه فى حال من التجريد إن التركيب "مثلما هى الحال فى تركيب حصان من رجل لتكوين كائن خرافى" ينتج أفكاراً خاطئة، فى حين أن التجريد يولد أفكاراً صائبة، ورغم أن الشيء المدرك عقليا ليس له وجود خارج العقل فى حال من التجريد أو الفصل.

إن الصورة عن الجنس والنوع من الأفكار التجريدية، فنحن على سبيل المثال نستخلص صورة الإنسانية من واقع الإنسان الفرد، وهذه الفكرة عن النوع الإنسانى هى من أعمال العقل، فى حين أن الفكرة عن الجنس تتكون بالنظر إلى الشبه بين أنواع

(1) PH. 64, Lol. 82-6.

متعددة من نفس الجنس، وعليه فإن الجنس والنوع متضمنانان فى الأفراد، ولكنهما كفكرة موجودتان فى "الكليات" وهذه متواجدات فى الأشياء المحسوسة، ولكنهما يدركان بدون أجساد، وخارج نطاق العقل، هناك موضوع واحد فقط لكل من الجنس والنوع، ألا وهو الفرد، ولكن هذا لا يمنع اعتبارهما منفصلين مثلما نفعل مع الخط الهندسى، الذى يمكن أن يكون محدبا أو مقعراً، فى حين أن كلا من هذا وذاك له دلالة مختلفة.

بهذا الطرح يكون "بوئثيوس" قد قدم المادة لحل المشكلة بطريقة أرسطية، مع أنه يستطرد ليقول بأنه شخص لا يعقد مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، وإنما يتبنى فى هذا المقام آراء أرسطو فى معالجة قضية "المقولات" ومع أن بوئثيوس بهذا قد قدم مادة تصلح لحل قضية الكليات على أسس من الواقعية المعتدلة، ورغم أن العبارات التى اقتبسها عن فرفريوسس وتعليقاته عليها قد حفزت الجدل حول هذه المشكلة فى العصور الوسطى إلا أن الحلول التى أدلى بها هؤلاء المفكرون لم تكن متساوية مع الخطوط التى بوئثيوس، وإنما جاءت فى تبسيط مخل من الواقعية المتطرفة.

٣ – قد يقول قائل إن انشغال مفكرى العصور الوسطى المبكرين بقضية الكليات والجزئيات كان مضيعة للوقت، أو أنهم قد شغلوا أنفسهم بديالكتيك عقيم لا جدوى منه، ولكن النظرة المتأنية للأمر كفيلة بأن تبين أهمية هذه القضية، عى الأقل فى انعكاساتها وآثارها على المناخ الفكرى السائد فى أوروبا وقت ذاك.

إن ما نشاهده أو نلمسه فى حياتنا اليومية من أشياء له مردود فكرى وعقلى نعبّر عنه بالكلمات، كقولنا مثلا: هذه الشجرة التى أراها هى شجرة، وعلى وجه التحديد شجرة الدردار، أن هذا الحكم على هذا الشىء ينطوى على شقين هامين هما الجنس والنوع، وغنى عن البيان أن هناك أشياء أخرى كثيرة بخلاف هذا الشىء المرئى "الشجرة" تنطبق عليها نفس الأحكام، وبمعنى آخر فإن الأشياء الكائنة خارج نطاق العقل هى من الجزئيات، فى حين أن المفاهيم التى نبلورها من هذه الأشياء فى عموميتها من الكليات؛ أى إنها تنسحب دون تفرقة على عدد وافر من هذه الجزئيات. وهكذا تتضح أهمية البحث فى العلاقة بين الكليات والجزئيات.

ولو صحَّ أن الأشياء التى بها كيان أو وجود هى من الجزئيات، وأن المفاهيم ليس لها أساس حقيقى خارج نطاق العقل؛ لأنها مجرد أخطار فإن شقاقًا خطيرًا يقع بين الفكرة من جانب وبين الأشياء من جانب آخر، ومن ثم تصبح معرفتنا، وأفكارنا العقلية موضع الشك من حيث ثباتها ومصداقيتها فى أقل تقدير وهنا ينبغى ملاحظة أن العالم عندما يعّبر عن معلومة ما فإنه يعّبر عنها بطريقة، مجردة وكلية "من قبيل الحديث عن الإلكترونات فى كليتها وليس عن كل إلكترون على هذه ولو أن هذه المعلومات المجردة ليس لها ما يقابلها فى عالم الواقع، فإن مثل هذا العلم يصبح مفارقًا لواقع الأمور، وعليه إذا كانت أحكامنا كلية الطابع، فإنها تنسحب على المعرفة الإنسانية كلها "مثل حديثنا عن الورد الأحمر فى مختلف بقاع الأرض، أما إذا لم يكن لهذه المفاهيم الكلية ما يقابلها على أرض الواقع من أشياء ملموسة، فإن هذا سوف يؤدى إلى حال من البلبلة والشك.

إن هذه المشكلة قابلة للطرح بعدة طرق، وقد تم طرحها بالفعل فى صيغ مختلفة فى حقب تاريخية متعاقبة، ويمكن طرح القضية أيضا على المنوال التالى ما الذى يجرى لو أن الواقع خارج نطاق العقل تطابق فعلاً مع المفاهيم العقلية عن الكليات؟ ويمكن أن نطلق على هذه الفرضية مصطلح المفارقة الأنطولوجية، وهى الصيغة التى كان مفكرو العصور المبكرة يتنافسون من خلالها كذلك يمكن للمرء أن يتساءل عن الكيفية التى تتكون بها مفاهيم الكليات وهذا هو الطرح السيكولوجى للقضية، ورغم الخلاف بين الطرحين الأنطولوجى والسيكولوجى للقضية ورغم الخلاف بين الطرحين الأنطولوجى والسيكولوجى فى التأكيد على نقطة بعينها، فإن الطـرحين متوازنان، لأنه لا يمكن الإجابة عن الجانب الأنطولوجى قضية ما دون معالجة الجانب السيكولوجى فى نفس الوقت. وأيضا لو أننا افترضنا أن مفاهيم الكليات هى مجرد تراكيب فكرية فمن حقنا أن نتساءل كيف تصبح حال المعرفة العلمية ذات الطبيعة العملية الخفية.

وفى جميع الأحوال فبصرف النظر عن الصيغة التى تثار بها قضية الكليات والجزئيات، فإنها تظل قضية أساسية أما اتهام مفكرى العصور الوسطى بأنهم قد شغلوا أنفسهم فى مناقشات تافهة، فإن ذلك يرجع إلى أنهم قد حصروا مجادلاتهم فى قضية واحدة حول الجنس والنوع من خلال مقولة واحدة، ولو أن قضية الكليات الجزئيات قد طرحت على نطاق أوسع من المقولات الأخرى، لتمكن المفكرون من إبراز أبعاد أرحب من المعرفة الإنسانية.

وواقع الأمر أن هذه المشكلة فى النهاية هى مشكلة معرفية "إبستمولوجية" من حيث صلة الفكر بالواقع.

٤ – إن الحلول الأولى التى قدمها مفكرو العصور الوسطى لقضية الجنس والنوع هى المعرفة بالواقعية المسرفة وتُعد هذه الحلول مبكرة من الناحية الزمنية حتى إنمعارضيها يعرفون باسم "المحدثين" (moderni فى حين أن فيلسوفًا مثل بطريس أبلارد يشير إليها على أنها المبادىء العتيقة antique dectrina وطبقا لهذه الحلول فإن المفاهيم عن الجنس والنوع تتطابق مع واقع قائم خارج العقل فى شكل أشياء حقيقية واقعية فى شراكة تجمع كل أفراد هذا الجنس أو ذاك النوع وعليه مفهوم الإنسان، أو "الإنسانية" يعكس دلالة واقعية هى جوهر الطبيعة الإنسانية الملموسة خارج نطاق العقل بنفس الطريقة التى يصورها العقل عنها، بمعنى الجوهر الواحد الذى يشترك فيه البشر جميعا.

وإذا كان مفهوم "الإنسان" عند أفلاطون هو المثل الأعلى للطبيعة الإنسانية فى معزل عن الإنسان الفرد "أو الجزء" ذاك المثال الذى يحاول بنو البشر الاقتداء به بدرجات متفاوتة، فإن مفكرى العصور الوسطى الواقعيين، قد ظنوا بأن مفهوم أفلاطون إنما يعكس جوهراً واحداً قائما خارج العقل، يشترك فيه البشر جميعًا ويعبّرون عنه بطرائق مختلفة فى مسلكهم، ولكن هذا الاعتقاد يشى بسوء فهم مضلل لما قاله بوئثيوس حول هذه المسألة؛ لأنه يفترض أنه ما لم يوجد للمفهوم العقلى ما يقابله من أشياء خارج نطاق العقل فى تماثل أو تطابق، فإن مثل هذا المفهوم يصبح مفهوما

ذاتيًا، وبمعنى آخر، فإن هؤلاء، المفكرين، الواقعيين، لا يرون سبيلاً للحفاظ على الموضوعية فى معلوماتنا إلا بالتسليم بوجود تماثل بين الفكر والأشياء المحسوسة الناجمة عن هذا الفكر فى حياتنا اليومية فى هذا العالم.

ونجد هذه الأفكار الواقعية المذهب فى كتابات فرديجزيوس الذى خلف العالم ألكوين كرئيس لدير القديس مارتن فى مدينة تور، والذى نادى بأن كل اسم أو مصطلح نصل إليه وجود يطابقه فى واقع قائم وإيجابى مثلما هى الحال عند كلامنا نقلا عن "الظلام" أو "الفراغ" ونجد نفس الأفكار عند جون سكوتوس إريوجينا، وفى بعض العبارات للمفكر ريميجيوس من أوكزير (٨٤١-٩٠٨م تقريبا) الذى اعتقد بأن النوع جزء من جوهر الجنس، وإن النوع الإنسانى على سبيل المثال" هو وحدة من الجوهر الكلى الذى يشترك فيه كل الأفراد من جنس بنى الإنسان. لو أننا أخذنا هذه العبارات على عواقبها، فإن التنمية تكون أن الاختلاف بين أفراد البشر إنما هو اختلاف عرضى؛ لأن المهم فى النهاية- أن هذه التعددية المختلفة يجمعها تصور واحد فى نهاية الأمر.

أما المفكر أودو بى تورناى ت ١١١٣م، وهو من مدرسة تورناى الكاتدرائية ويعرف أيضا باسم أودو دى كمبراى نوية أصبح أسقفا لمدينة كمبراى فى وقت لاحق، فإنه لم يتردد فى القول بأن الطفل عندما يوم يولد يدبر له الله سمة خاصة من جوهر موجود سلفا، وليس من جوهر جديد، وواضح أن مثل هذا الشطط لابد وأن يقودنا إلى القول بالأجدية، أى بوجود مبدأ نمائى واحد للجوهر والوجود جميعا، وتعنى هذه الواقعية المتطرفة أيضا أن كل الأشياء، إن هى إلا تحورات لجوهر واحد، أو أنها صور معدلة لكائن واحد، وكان جون سكوتوس إريجوجينا قد أفاض فى هذه الفكرة التى تسمى بالواحدية.

وكما لاحظ الأستاذ جلسون وبعض الدارسين الآخرين، فإن المفكرين الذين نادوا بهذه الواقعية المسرفة فى أوائل العصور الوسطى كانوا من المناطقة المتفلسفين، الذين اعتقدوا أن المنطق وواقع الأمور متطابقان تماما، فعلى سبيل المثال- عند هؤلاء- عندما نقول "أفلاطون إنسان" و "أرسطو إنسان" فإن هذا يعنى وجود جوهر مشترك ما بين أفلاطون وأرسطو يجمعهما معا.

ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين الواقعيين الغلاة لم يكونوا واقعين تحت تأثير المنطق فقط، وإنما وبدرجة كبيرة تحت تأثير اللاهوت.

ويتضح هذا جليًا- فى كتابات أودو دى تورناى الذى استخدم هذه الواقعية المسرفة كى يشرح انتقال الخطيئة الأولى "لآدم وحواء" إلى بنى آدم أجمعين وإذا كان لنا أن نفهم من هذا الطرح أن الروح الإنسانية قد تلوثت بهذه الخطيئة فإننا نجد أنفسنا أمام مشكلة خطيرة، فإما أن نقول بأن الله يخلق من العدم جوهراً إنسانيا جديداً لكل مولود ولكنه محمل بإثم الخطيئة الأولى، وإما أن نقول بأن خلق الروح يتم على المستوى الفردى وليس الجماعى للبشر كافة وذلك ما ينادى به أودو دى تورناى وهو انتقال روح أبينا آدم الملوثة بالخطيئة الأولى إلى الأجيال اللاحقة وبأن الله يسمح بسمات جديدة لجوهر قائم سلفا.

وواقع الأمر أنه ليس من السهل أبداً أن نستخلص دلالات محددة المعالم من العبارات التى كان يستخدمها مفكرو العصور الوسطى المبكرة، ومن ثم فإنه يصعب أن نقرر إذا ما كان هؤلاء الكتاب مدركين لدلالات كلماتهم، أم أنهم كانوا يودون تأكيداً نقطة بعينها فى موضوع حولى، ومن ثم لا يمكن الأخذ بكلماتهم بمعناها الحرفى فحينما يعلق كاتب مثل روسلين مثلاً، إن أقانيم الثالوث ثلاثة آلهة ليؤكد على تفرد كل من الاقانيم الثلاثة "الأب والابن والروح والقدس" يرد عليه القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) قائلا: إن الذى لا يتفهم أن الجوهر الإنسانى واحد رغم تنوع بنى البشر، فإنه يستحيل عليه أن يتفهم أن الأقانيم الثلاثة، وكل منها آله كامل، يكونون إلها واحداً[1]، وبسبب هذه العبارة وصف القديس أنسلم بأنه "واقعى" مبالغ ولكى التفسير المعقول لهذه العبارة إنما يتأتى من مساحة اللاهوت التى يقول بموحد واحد للربوبية، وبجوهر واحد أيضا لبنى البشر، ولربما أن القديس أنسلم كان يشير فى رده إلى جوهر بنى البشر رغم تنويهم كأفراد ليصل إلى الجوهر الواحد للأقانيم الثلاثة، وذلك لإتمام روسلين الذى لم يدرك الوحدة النوعية للبشر كافة.

(1) De Fide Trini, 2.

ورغم ما يقال عن القديس أنسلم فى واقعيته المسرفة، فإن القراءة المتأنية لتساؤله تبين أنه قد فهم من عبارة روسلين أن "الكليات" ليس لها واقع ملموس، وإنما هى على حد تعبير العصر- مجرد "لغو فارغ" (Flatus Vocis خاصة وأن روسلين فى كتابه "ديالوج عن النحويين" يميز بين الجواهر الأولية والجواهر الثانوية، مستشهدا بحجج أرسطية(١).

٥ - إذا كان المبدأ عند غلاة الواقعية ينص على التطابق بين الفكرة والواقع القائم خارج العقل، فإن المبدأ عند مناهضى هذه الواقعية هو أن الأفراد "الجزئيات" فقط هى التى لها وجود حقيقى. وقد لاحظ إيريك من أوكزير (٨٤١-٨٧٦) أن من يعتقد بأن اللون الأبيض والأسود يوجد وجوداً مطلقًا بدون جوهر ينتمي إليه، فإنه بذلك لن يقدر على إيجاد ما يطابق به الأبيض أو الأسود من الألوان فى عالم الواقع، وسوف يتوجب عليه أن يقنع بأن إنسانا ما بالبياض وحصانا ما بالسواد على سبيل المثال دون أن يكون لذلك دلالة معنية.

كيف إذن تنشأ المفاهيم الكلية، وما وظيفتها وعلاقاتها بالواقع؟ إن الفهم وحده أو الذاكرة غير قادرين على استيعاب الجزئيات، ولكن العقل هو الملكة الوحيدة القادرة على تجميع كل الجزئيات وبلورة صورة عامة عنها من حيث النوع "إنسان- حصان- أسد- الخ" وحيث إن الأنواع فى ممالك الحيوان، النبات متعددة، ولا يمكن للعقل أن يستوعبها جميعا دفعة واحدة، فإنه يجمعها معا تحت فكرة واحدة عن الجنس **genus** وهناك أجناس عديدة، ولذا فإن العقل يتخذ خطوة أبعد فى بلورة مفهوم أوسع عن "طبيعة الجنس والنوع معا" "أوديا " **Oubl** وقد يبدو هذا لأول وهلة توجها نحو الاسمية **nominal ism** .

كما يذكرنا أيضا بنظرية جون ستيورات مل عن "الاختزال العقلى" ولكن علينا أن نحترس ونحن لا نملك من القرائن ما يكفى، فإن هذا التوجه هو ما كان يقصد إليه

(1)10.

إيريك من أوكزير عن وعى منه، وأغلب الظن أنه كان يقصد التأكيد على أن الجزئيات أو المفردات فقط هى التى لها وجود حقيقى، ولكنه فى نفس الوقت يرفض شطحات الواقعية المتطرفة، مع ضرورة الانتباه إلى الجوانب السيكولوجية لمفاهيمنا الكلية، ومع ذلك فليس لدينا من الدلائل ما يؤكد على أن إيريك من أوكزير قد أنكر تمامًا وجود أسس واقعية لمفاهيم الكليات.

هذا وتواجهنا صعوبة أخرى فى تفسير تعاليم روسلينى (حوالى ١٠٥٠-١١٢٠م) الذى بعد أن أنهى دراسته فى كل من سوسوان وريميز، قام بالتدريس فى بلدة كومبين، وهى مسقط رأسه وأيضا فى متئ Loche وبينرانسون وتور، وقد ضاعت مؤلفات روسلنى اللهم إلا رسالة موجهة إلى الفيلسوف أبيلارداً ومن ثم فإنه يتوجب علينا أن نعتمد على ما كتبه مفكرون آخرون من أمثال القديس أنسلم، وأبيلارد، وجون من سالزبورى، ويتفق هؤلاء الكتاب على أن روسلين كان مناهضا لفكرة الواقعية المسرفة، وأنه كان يعتقد أن الجزئيات فقط هى التى لها وجود، وإن كانت البراهين التى ساقها للتدليل على وجهة نظره غامضة إلى حد كبير، وطبقا لشهادة القديس أنسلم، فإن روسلين كان يعتقد بأن الكليات مجرد "لغو لفظى" FLATUS VOCIS ومن ثم فإن أنسلم يصنفه ضمن قائمة من أسماهم، الهراطقة الديالكتيكيون يظنون أن اللون ليس إلا جسداً وأن البشر ليسوا إلا أرواحا، وذلك- طبقا لحكم أنسلم- لأن عقولهم مغلولة بميولهم لدرجة أنهم لا يستطيعون أن يتبينوا الأشياء بصورة تجريدية ومفهومة"[1].

أما أن روسلين قد قال بأن الكليات هى مجرد لغو من كليات عامة، فهذا أمر لاشك فيه، وذلك على ضوء شهادة القديس أنسلم الواضحة، ولكن من الصعوبة بمكان أن نقيم بطريقة دقيقة ما كان روسلين يقصده تماما بهذه الكلمات.. ولو أننا اعتبرنا القديس أنسلم من أنصار المدرسة الأرسطية، وليس من الواقعيين الغلاة، فإنه يتوجب علينا ملاحظة أنه ربما قد فهم أفكار روسلين بأنها تنكر أية موضوعية ومصداقية للكليات، ومن جانب آخر، لو أننا نظرنا إلى القديس أنسلم نفسه على أنه من أتباع الواقعية المسرفة، فإنه يمكننا، إذن أن نفترض التطرف، ولكن فى نبرة حادة.

---

(1) De Fide Trin, 22, PL:, 158, 265A.

إن العبارة القائلة بأن الكليات هى مجرد لغو لفظى لو أنها أخذت بحرفيتها، فإنها تنطوى ليس فقط على نكران للواقعية بشقيها المسرف والمعتدل، وإنما أيضا على نكران المفاهيم الكلية فى العقل، غير أننا لا نملك دليلا كافيا يجعلنا نفهم ما قصده روسلين بالضبط عن المفاهيم الكلية لو أنه حقيقة كان قد اهتم بمصالحة هذه القضية أصلا ولربما وهو يحاول إنكار الواقعية المتطرفة؛ أى الوجود الفعلى للكليات، قد وضع الكليات كمصطلح لفظى فى قوائم الكليات القائمة فعلاً فى العالم، بمعنى أن الوجود الحقيقى هو للمفردات فقط، وليس للكليات التى لا وجود لها خارج نطاق العقل، ولكنه لم يتطرق إلى قضية الكليات العقلية، التى ربما كان يسلم بوجودها، أو أنه لم يفكر فى مناقشتها، ويتضح من ملاحظات للفيلسوف بطرس أبيلارد فى رسالة إلى أسقف باريس[1]، عن روسلين وكذا من أطروحته عن الأقسام والتعاريف أن روسلين كان يعتقد بأن المفردات هى مجرد كلمات، وإننا عندما نتكلم عن الجوهر الكلى، فإننا نقصد أن الفكرة عن الظل هى أيضا مجرد كلمة؛ لأن الحقيقة الموضوعية تتألف من مفردات الأشياء أو جوهرها.

ومع كل ذلك فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بأن روسلين لم يكن يعتقد فى وجود فكرة عن كل يتألف من مفردات، وأغلب الظن أنه كان يقصد أن أفكارنا عن الكل المؤلف من مفردات هى مجرد أفكار ذاتية؛ لأن الحقيقة الواقعية الوحيدة هى فى تعدد جواهر المفردات على أن هذا الاحتمال لو صح، فإن روسلين بذلك يكون قد أنكر الوحدة المنطقية وطرق القياس المنطقى، فإنه قد فضّ هذا القياس إلى فرضيات منعزلة وبناء على شهادة أبيلاردأ فإن زعم روسلين بأن الفكرة عن الكل والمفرد هى مجرد كلمات، يتوازى مع القول بأن النوع هو أيضا مجرد كلمات، ولو أن هذا التفسير كان صحيحا، فإن هذا سوف ينسحب أيضا على الجنس والنوع، وهنا يكون روسلين من دعاة الذاتية أكثر من الحكم عليه بأنه أنكر وجود الأفكار العامة عن إطلاقها.

(1) P.L. 178,35, 8B.

وأما هذا اللبس فى أمر روسلين وأفكاره، فربما أنه كان من أتباع المدرسة الاسمية بالمعنى البسيط للكلمة، وهذا ما نعتقده معا يستفاد أيضا من رأى جون من سالزبورى عن روسلين فى قوله: "إن البعض يعتقدون أن الكلمات نفسها هى الجنس والنوع، مع أن هذا الرأى قد لفظ منذ زمن بعيد واختفى مع موت صاحبه [1]: وهذه الملاحظة لابد وأنها تشير إلى روسلين بالذات، لأن جون من سالزبورى يستطرد فى أطروحته، ما وراء المنطق[2] metalogicus قائلا بأن مطابقة النوع والجنس بالكلمات أمر قد انتهى مع انتهاء، أمروسلين نفسه.

وحتى لو كان روسلين من أتباع المدرسة "الاسمية" مع أن القرائن القليلة المتفرقة لو أنها أخذت حرفيا تقصد هذا التفسير، فإننا لا يمكن أن نقرر يقينا أنه قد تعرض لتقضية الكليات عن الجنس والنوع كما أننا، من جانب آخر، لا يمكن لنا أن نقول بأنه قد أنكر وجود هذه الكليات، حتى ولو كانت بعض عبارات تشى بهذا المعنى، وكل ما يمكن استخلاصه هو أن روسلين سواء كان من جماعة الأسميين أو من أتباع الكليات كان مناهضا مجاهدا لمدرسة الواقعية المتطرفة

٦ - كنا قد ذكرنا فى موضع سابق أن روسلين قد قال بوجود صيغة إلهية ثلاثية Tritheism الأمر الذى أثار حفيظة القديس أنسلم ثم إدانة روسلين وإجباره على التراجع عما قاله فى هذا الشأن فى مجمع كنسى عقد فى بلده سواسون سنة ١٠٩٢م. والواقع أن تحرش مجموعة الديالكتيكيين، بالقضايا اللاهوتية قد جلب عليهم عداوة آباء الكنيسة من أمثال بطرس داميان، ويلاحظ أن ثلة من أهل الديالكتيك، المشائين أو السوفسطائيين الوافدين من إيطاليا والذين كانوا يترددون على معاهد علمية متعددة فى القرن الأوروبى، من أمثال أنسلم المشائى من بارما قد عرضوا حججهم ومجادلاتهم بطريقة هزيلة، في تلاعب سفسطائى بالكلمات، وراحوا يطبقون

(1) Polycraticus, 7, 12, P.L. 199, 665 A.

(2) 2, 17, P.L. 199, 874e.

منهجهم الديالكتيكي على اللاهوت وبذلك وقعوا في محاذير الهرطقة، فراج عليهم اللاهوتيون من كل ركن، فعندما نادى برنجاريوس عن بلدة تور "حوالي ١٠٠٠-١٠٨٨م" بأن الخبز المقدس "في شركة التناول" لا يحث له تحول "إلا جسد المسيح" كان بذلك يشكك في كلام ثقات اللاهوت، ولذلك فإن بطرس داميان أعلن بصوت عال أن الديالكتيك هو مجرد تزيد كاذب من السفسطة كما قال أو تلوه (otloh) من سان اميران (حوالي ١٠١٠-١٠٧٠م) إن أهل الديالكتيك باتوا يؤمنون بآراء بوئثيوس أكثر من إيمانهم بآيات الكتاب المقدس.

القديس بطرس داميان (١٠٠٧-١٠٧٢م).

لم يبد بطرس داميان تقاطعا يذكر نحو الفنون والآداب ، فهي عديمة النفع كما يقول ولا الديالكتيك أيضا؛ لأن هذه المعارف لا تضع همها في الله أو في خلاص النفوس. ولكن داميان بحكم موقعه كلاهوتي ومفكر، كان لابد له أن يعرج على قضية الديالكتيك، وإن كان قد نظر إليه "إلى الديالكيتك" نظرة اختيار معتقدا أن الاستعانة به في مجال اللاهوت أمر ثانوني ليس فقط لأن العقيدة حقائق موحى بها من السماء، وإنما أيضا؛ لأن مدارك العقل في أرقى مراحلها تبدو قاصرة أمام المسائل اللاهوتية، وهو يضرب مثالا ليوضح وجهة نظره بقوله إن الله هو الحكم الأعلى للقيم الخلقية والقانون الأخلاقي في جماعة "نجد صدقًا لهذا الرأى عند الفيلسوف كيركجيرد" كما أن الله هو الكفيل وحده على تحويل الأحداث التاريخية واضحة إن داميان هنا يضع المنطق العقلي في موقع متدنٍ بالنسبة للاهوت، أو بعبارة أخرى فإنه يضع الديالكتيك كله في موضع الخادعة، بالنسبة للاهوت(١).

(1) De dive omnip P.L.,145, 63.

ولقد استقدم جيرارد من زاناد zanad وهو من مدينة البندقية، ثم أصبح أسقفا لمدينة زاناد فى المجرات ١٠٤٦م فكرة الخادمة هذه وهو يؤكد على حكمة الرسل وسموها على حكمة كل من أفلاطون وأرسطو؛ ومن ثم يصبح الديالكتيك- عنده- بمثابة الخادم للاهوت ويعتقد الكثيرون أن القديس توما الإكوينى أيضا كان يعتقد نفس الشيء مع أنه فى حقيقة الأمر لم يستخدم هذه الشعبية "الخادمة" فى كتاباته وهو يرسم الحدود بين اللاهوت والفلسفة ويعتقد الأستاذ مم. دى ولف أن فكرة الخادمة أو "الوصيفة" هذه كانت وقفا على مجموعة ضيقة من رجال اللاهوت ممن لم يكونوا على معرفة كافية بمسألة الديالكتيك الجديد.

ومع ذلك فإن فريق المناهضين للديالكتيك قد وجدوا أنفسهم فى حاجة إليه، ونجد صدى لهذا الموقف فى ملاحظة أبداها كبير أساقفة كنتربرى لانفرانك (١٠١٠-١٠٨٩م) ومودادها أن العداء ليس موجها ضد الديالكتيك فى حد ذاته، وإنما إلى إساءة استخدامه، وهو أمر ينبغى إدانته.

٧ - يتضح موقف المناهضة لمنهج الديالكتيك من جانب رجال اللاهوت المتشردين من واقع منا تطالعه من مجادلات بين بطرس أبيلارد ووليم من شامبو حولهما حول قضية الكليات، وإن كانت نتيجة هذا الجدل قد أتت بعواقب وخيمة على أبيلارد، رغم انتصاره فى النهاية ضد أنصار الواقعية المتطرفة.

وليم من شامبو (١٠٧٠-١١٢٠م).

بعد أن درس وليم فى باريس ولاومون تتلمذ على يد روسلين فى بلدة كومبيين، ولكنه سرعان ما انقلب على أستاذه وراح يدرس فى المدرسة الكاتدرائية فى باريس نظرية الواقعية.

وطبقا لرواية بطرس أبيلارد، الذى كان مواظبا على محاضرات وليم من شامبو فى باريس، فإن شامبو كان ينادى بأن جوهر الكليات هو نفسه جوهر الجزئيات فى

النوع.. ويترتب على هذه الفرضية من الناحية المنطقية، أن جزئيات النوع أو مفرداته تختلف واحدتها عن الأخرى لا فى جوهرها، وإنما فيما ينفع لها من عرض[١].

ويرى أبيلارد[٢] أنه لو كان الأمر كذلك، فإن هذا يعنى أن نفس الجوهر قد ظهر فى شخص أفلاطون فى مكان ما، وفى شخص سقراط فى مكان آخر، وأن الفارق بين الاثنين مجرد عرض فقط، إن هذه الواقعية المسرفة هى التى كانت سائدة فى أوائل العصور الوسطى، ولكن بطرس أبيلارد لم يجد صعوبة فى تنفيذها وكشف ما يترتب عنها من نتائج لا يقبلها العقل، ويقول- على سبيل المثال- لو أن الجوهر البشرى من الماهية الكلية موجود فى كل من سقراط وأفلاطون فى نفس الوقت، فإن هذا يعنى أن سقراط لابد وأن يكون هو أفلاطون، وأن يتواجد سقراط أيضا فى موقعين مختلفين فى آن واحد[٣].

يضاف إلى هذا أن مثل هذا الاعتقاد لابد وأن يؤدى فى النهاية إلى القول بوحدة الوجود، بمعنى أن نتوهم أن جميع الجواهر تتطابق مع الجوهر الإلهى نفسه!

وأمام هذا الهجوم الذى شنه أبيلارد على نظرية وليم من شامبو، اضطر الأخير إلى التراجع من نظرية "الهوية" لينادى بدلا منها بنظرية "الحياد" مفادها أن أى عضوين عن نفس النوع هما نفس الشىء، لا من ناحية الجوهر، وإنما من الناحية الحيادية، ويشرح أبيلارد[٤] هذه النظرية الجديدة لشامبو، بعد إنتاجه، بأنها مجرد حالة ولكأن صاحبها يقول بأن سقراط وأفلاطون ليسا نفس الشخص الواحد، ولكنهما غير مختلفين، على أن شذرات باقية من أطروحة لوليم شامبو بعنوان "المقولات Senteb-tiae تكشف لنا عن وجهة نظر، فهو سيقول، إن اللفظين "الهوية والحياد" واحد ونفس الشىء، ويمكن فهمهما من خلال المثال التالى إن كلا من بطرس وبولس رجل من

(1) Hist. Calam, 2, P.L, 178, 119 AB.

(2) Dialectica, (edit. Geyer) P.10.

(3) De generibus et speibusi Cousin, Onvrages ineditsd, Abelerd, p.153.

(4) Hist. Calam, 2, P L., 175, 119B.

الناحية الحيادية؛ لأن كلا منهما إنسان عاقل وفان أيضا...إلخ، فى حين أن طبيعة كل منهما ليست مثل طبيعة الآخر؛ لأن لكل منهما شخصيته المستقلة، ثم يستطرد شامبو محذرًا بأن هذا لا ينطبق على الطبيعة الإلهية، حيث تتطابق الأقانيم الثلاثة في كل شيء.

إن هذه العبارة الغامضة لشامبو تبين أنه قد اتخذ موقفًا معارضًا لفكرة الواقعية المتطرفة، ويبدو من خلال مثاله عن بطرس وبولس أنه يقول إن الاثنين متشابهان فى الإنسانية وفق مفهومه "الحيادى" بمعنى أن جوهرهما الإنسانى واحد؛ لأن الجوهر الإنسانى صفة مشتركة عامة "دون تفريق بين كل بنى البشر، وبغض النظر عن رأى أبيلارد فى هذه الرؤية المعدلة لشامبو، فإنها تكشف عن مناهضة شامبو لأفكار غلاة الواقعية، وفى هذا لا يختلف أبيلارد كثيرا عن وجهة نظر استعادة شامبو.

ولابد من ملاحظة أننا هنا نحاول تبسيط الأمر وتضييق الفجوة بين أبيلارد وأستاذه شامبو؛ لأن الخلاف بين الاثنين ليس واضحا تمامًا كما ينبغى، ولكننا نعلم أنه بعد أن افحم شامبو على يد تلميذه، قرر الاعتزال إلى دير سان فكتور للتدريس فيه حتى أصبح أسقفا لبلدة شالوى- سير – مارن، ويظن أنه قد عدل عن نظريته وهو يقوم بالتدريس فى باريس، ولكنه بعد أن تعرض للهجوم مرة أخرى من جانب أبيلارد- سواء عن حق أو عن باطل- قرر الرجل الانسحاب من ميدان المعركة إلى دير سان فكتور، حيث قام بالتدريس، ووضع عدة قواعد لترسيخ فضيلة الزهد التى صارت سمة هامة من سمات هذا الدير، وطبقا لحجة الأستاذ م. دى ولف، فإن شامبو عندما اعتزل إلى دير سان فكتور راح يدرس لتلاميذه نظريته بعد تعديلها تحت مسمى "الحيادية" ويلاحظ أن شامبو قد طرح ثلاث نظريات متعاقبة هى:

١ – نظرية الهوية عن الواقعية المسرفة.

٢ – نظرية الحيادية التى هاجمها أبيلارد.

٣ – نظرية مضادة للواقعية التى يفترض أنه كان يدرس لتلاميذه بعد اعتزاله إلى دير سان فكتور، وهجرانه للنظريتين الأولى والثانية.

ونحن من جانبنا نميل إلى الأخذ برأى الأستاذ دى ولف بأن نظرية "الحيادية" قد تضمنت أنظاراً عن جانب شامبو لنظرية الأسبق عن "الهوية" بمعنى أن المسألة لم تكن مجرد تحايل لفظى من جانب الرجل، وفى جميع الأحيان فإن الجميع متفقون على أن شامبو فى نهاية المطاف قد تخلى عن نظرية الواقعية المسرفة التى كان قد بدأ بها مساجلاته الفكرية.

بطرس أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م)

٨ - ولد أبيلارد فى بلدة لى باليه Le Pallet على مقربة من مدينة نانت الفرنسية، وتلقى تعليمه على كل من روسلين، ووليم من شامبو، وبعدها فتح مدرسة خاصة به أولا فى بلدة فيلون ثم فى كوربيل، وأخيراً فى باريس نفسها، حيث اشتبك مع أستاذه السابق شامبو فى جدل عنيف حول قضايا الكليات والديالكتيك، وفى مرحلة لاحقة اهتم أبيلارد باللاهوتيات، فدرس على يد القديس أنسلم فى مدينة لادون ثم راح يدرس اللاهوت لتلاميذه فى باريس سنة ١١١٣م.

وفى أعقاب مأساته المفجعة مع تلميذته ألويز Heloise اعتزل أبيلارد الحياة الدنيا إلى دير سان دينيس، وفى سنة ١١٢١م، تمت إدانة كتابه عن "الوحدة والثالوث" فى مجمع سواسون الكنسى، نوجنت- سير - سين- ثم هجرها سنة ١١٢٥م، ليصبح رئيسا لدير سانت جلواس فى ولاية بريتا فى التى تركها سنة ١١٢٩، وما بين أعوام ١١٣٦-١١٤٩م، كان أبيلارد يقوم بالتدريس فى مدرسة سانت جنفيف فى باريس، وكان جون من سالزبورى من بين تلاميذه.

وفى هذه المرحلة شن عليه القديس برنارى دى كليرفوه هجوما أدانه فى مجمع سنز Sens عندما التمس من البابا أو سنت الثانى أن يرفع عنه الإدانة، قام البابا بإدانته مرة أخرى، مع قرار بمنعه من القيام بالتدريس وعليه فقد إرتحل إلى دير كلونى ليبقى فيه حتى وفاته.

كان أبيلارد شخصا مشاكًا بطبعه، كما أنه كان حاد الطبع فى خصوماته الجدلية، فلقد سخر من أستاذيه فى الفلسفة واللاهوت وهما وليم من شامبو، وأنسلم من لاوون، كذلك يؤخذ عليه أنه كان شديد الاعتزاز بنفسه، وعنيداً فى مناقشاته، ليس غريبا أن نعلم أنه قد اضطر إلى هجران دير سان دينيس ثم دير سانت جلداس تباعا؛ لأنه لم يكن على وفاق مع رهبان هذين الديرين، ومع ذلك فإن أبيلارد كان مفكرا متمكنًا خاصة فى مجال الديالكتيك إلى حد فاق معه أستاذه، وليم من شامبو نفسه. وهذا التفوق فى ساحة الجدل، وكذا جرأته فى الهجوم على أساتذته وزملائه جعلت الطلاب والمريدين يلتفون حوله لسماع محاضراته. على أنه عندما أخذ أبيلارد يتحرش بالقضايا اللاهوتية، انزعج اللاهوتيون، خاصة أولئك الذين لم تكن لديهم معرفة كافية بمنهج الديالكتيك، وكان من أبرز من تصدوا لأبيلارد القديس برنارد دى كليرفوه الذى كان يعتقد أن الفيلسوف، أداة من أدوات الشيطان وراح يعمل على إدانة أبيلارد بكل طريقة ممكنة، وقد اتهم أبيلارد بأنه "يتطاول" على الثالوث المقدس، وإن كان قد أنكر هذا الاتهام بشدة، وحقيقة الأمر أن أبيلارد المفكر لم يكن "عقلانيا" بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو وإنْ كان لم يقصد أن ينكر تعاليم الرسالة السماوية أو أن يسىء إلى أسرار العقيدة، فإنه وهو يطبق منهجه فى الديالكتيك على اللاهوتيات قد جرح بعض التعاليم الأرثوذكسية، ولربما كان ذلك بدون قصد منه، على أنه من ناحية أخرى يجب الاعتراف بأن تطبيق الديالكتيك على قضايا اللاهوت هو الذى دفع بعلم اللاهوت إلى الأمام، وسهل على الدارسين فى القرن الثالث عشر وضع منظومة لاهوتية متكاملة.

لم يجد أبيلارد – كما أوضحنا سلفا صعوبة فى كشف عدم معقولية منطق ونتائج أستاذه وليم من شامبو حول أفكاره الواقعية المسرفة، ولكن كان يتحتم على أبيلارد أن يخرج نظرية بديلة مقنعة من عنده، ولذا فإنه أقر تعريف أرسطو للكليات كما جادت عند بوئثيوس بأنها تتواجد فى الكثرة ككل، ولكنها لا تتوافر فى الجزء" وهو يقرر كذلك أن الكليات ليست بالشىء القابل للتوصيف؛ لأنها مجرد أسماء أو كلمات "ذات صلة بالكليات الكونية"[1].

(1) Ingredientibus, Cedit, Geyer). 15.

وقد يبدو هذا نزوعا نحو وجهة النظر الاسمية التى كان ينادى بها أستاذه روسلين، ولكن حقيقة الأمر أن أبيلارد وهو يميّز بين الكلمات الخاصة بالكليات وتلك الخاصة بالجزئيات لا يقصد أنه ينكر وجود صلة فى الواقع تقابل الكلمة الكلية، كما أنه لم ينكر أبداً أن الكلمات التى تشير إلى الجزئيات لها أيضا ما يقابلها فى الواقع.

ولكنه يميّز فى أطروحته عن المنطق بين مصطلحين: الصوت Voxوالمضمون Ser-mo فالكليات عنده ليست مجرد الصوت أو المنظومة من الكلمات، وإنما هى المضمون، لأن الصوت- فى رأيه- مجرد "لغو" fiatus Vo cis فى حين أن المضمون يعنى الصلة القائمة بين الكلمة ومحتواها المنطقى، ومن ثم يمكن توصيفها بخلاف الحال مع الصوت.

ولنا أن نتساءل: ما المقصود بالمضمون المنطقى، وما الفكرة التى يعّبر عنها ما يسميه أبيلارد "الاسم الكلى" يجيبنا أبيلارد عن هذا التساؤل بقوله إن العقل يدرك الأفكار الكلية بصورة عامة ومختلطة لأشياء كثيرة ومتشابكة، فعندما نسمع- على سبيل المثال- كلمة "إنسان" يتصور العقل صورة بعينها ذات صلة بأفراد من البشر، تجمعهم صفة واحدة وليست هذه الصفة لواحد بعينه منهم.

إن هذا المثال الذى يضربه أبيلارد يوحى بأنه لم يعتقد فى وجود مفاهيم كلية على الإطلاق، وإنما صور مختلطة جنساً أو نوعا وفقا لدرجات متفاوتة من الخلط أو التمايز كما أنه يقول بأن المفاهيم الكلية تتكون عن طريق التجريد، وأنه من خلال هذه المفاهيم يمكننا أن نتبين طبيعة هذا الشىء أو ذاك: عندما أنظر إلى إنسان ما من حيث طبيعة جوهره أو كيانه الجسدى، وليس من حيث كونه إنساناً وليس حيواناً، فإننى بذلك لا أدرك شيئا سوى ما قصدت إليه خصوصاً، ويجىء أبيلارد ليعلن أن فكرتنا عن الإنسان مختلطة، ولكن عن طريق التجريد، تتحرر هذه الفكرة من اللبس والرؤية الذاتية؛ لأنها عندئذ سوف تنسحب على كل بنى البشر وخلاصة القول- عند أبيلارد- أن ما يدرك عن النوع والجنس كفكرة إنما هو عن أشياء بعينها، ولكن هذه المدركات العقلية ليست قائمة بداخل كل فرد من أفراد هذا الجنس أو النوع.

وبهذا يخلص أبيلارد إلى القول بأن "الواقعية" المسرفة زيف ووهم، وبأن الكليات ليست أشياء ذاتية، كما أنها ليست مجرد كلمات جوفاء: "إن الكلى هو اسم أو مضمون nonmen- sermo أما الوحدة المنطقية للمفهوم الكلى، فإنها تؤثر فقط فى الخوص؛ لأنها ليست شيئا مفرداً أو محدداً.

إذا أردنا أن نصف أبيلارد- مثلما حاول المفكر جون من سالزبورى - فإنه يدخل ضمن جماعة "الاسميين" مع ملاحظة أن اسميته تنحصر فى إنكاره للواقعية المتطرفة، مع إقرار للتمايز بين المنظومة المنطقية والنظرية الواقعية، دون أن ينطوى هذا على أى فكر للأسس الموضوعية لمفهوم "الكليات" إن أفكار أبيلارد تمثل أرهاصة- رغم أسلوبه الناقص- لنظرية "الواقعية المعتدلة" بعد تطويرها.

وفى كتابيه "اللاهوت المسيحى" و "اللاهوتيات" يسير أبيلارد على خطى الآباء الأوائل- أمثال أغسطينوس وماكروبيوس وبرسكيان، ومؤدى هذه الأفكار أن العقل الإلهى أو الأفكار الربانية من جنس ونوع هى من طبيعة متطابقة مع الذات الإلهية، وفى هذه النقطة فإن أبيلارد يمتدح أفلاطون وكذا أفكار الأفلاطونيين المحدثين عن "المثل العليا Ideas فى العقل الإلهى "وهى التى أطلق عليها فلاسفة اليونان مصطلح "نويون" Noyo.

٩ - لقد جاءت معالجة أبيلارد لقضية الكليات حاسمة بحق، بمعنى أنه قد وجه ضربة قاضية للواقعية المتطرفة بإثباته أنه فى الإمكان أسقاطها دون أن نضطر إلى إنكار، موضوعية الجنس والنوع برمتها.

وفى القرن الثانى عشر انعطفت مدرسة شارترز نحو أفكار الواقعية المتطرفة، فى حين اتخذت مدرسة سان فكتور مساراً مخالفًا غير أن اثنين من مفكرى مدرسة شاترز قد خرجا على تقاليد مدرستهما، وهما جلبرت دى لا يوريه، وجون من سالزبورى.

(أ) جلبرت دى لا بوريه بورتيانوس.

ولد جلبرت فى مدينة بواتييه سنة ١٠٧٦م، وتتلمذ على يد برنارد دى سارترز، ثم اضطلع بالتدريس فى مدرسة شارترز لأكثر من أثنى عشر عاما، وبعدها انتقل للتدريس فى مدينة بارى حتى اختير أسقفا لمدينة بواتييه سنة ١١٤٢م حتى وفاته سنة ١١٥٤ .

كان جلبرت شديد الوضوح فى تقريره بأن كل إنسان يملك طابعه الإنسانى الخاص به وحده[1] ومع ذلك فإن له وجهة نظر خاصة عن تركيبة الإنسان الفرد، فهو يميّز بين "الأعراض" accidents الفردية وبين الجوهر الذى يجمع جنس ونوع بنى الإنسان على اختلاف مشارهم[2]، ذلك الموجز الذى له مثله الأعلى فى الجوهر الإلهى نفسه، وعندما يتأمل العقل صور الأشياء، فإنه يقوم بتجريدها من محتواها المادى الملموس، وبذلك يتمكن العقل من إدراك جوهر الجنس النوع المفارق لما هو ملموس ومحسوس [3]، ويقصد جلبرت بهذا أن الفكرة عن النوع تتبلور من خلال مقارنة صور المفردات أو الأجزاء المتشابهة وتجميعها فى مفهوم واحد، فى حين أن الفكرة عن الجنس تتأتى بمقارنة الأشياء التى تختلف واحديتها عن الأخرى، ولكنها تحتفظ رغم ذلك بصورة مشتركة بينها، مثلما نقول على سبيل المثال أن كلا من الحصان والكلب يجتمعان معا فى صفة الحيوانية.

إن الصورة- كما لاحظ جون من سالزبورى بصدد حديثه عن أفكار جلبرت- تكون ملموسة فى الأشياء الحسية، ولكنها تبقى فى نفس الوقت مدركة فى العقل بعيدا عن مجال الحس بطبقة تجريدية، ومع أن هذه الصورة تظل فردية لكل فرد من حيث هو، إلا أنها تتسم تجريديا بالشمولية والتشابه فى جميع أفراد النوع والجنس.

---

(1) In Borth de dual. Nat, P. L., 64, 1378.

(2)In Borth de Trinit. P.L., 64, 1393. Cf John of salidbury, Metalog, 2, 17, P.L., 64, 1875-76.

(3) P.L., 64, 1267.

إن هذه الآراء التجريدية المفارقة تكشف عن أن جلبرت كان "واقعيا" معتدلا وليس من غلاة الواقعية وإن كانت فكرته عن التمايز بين الجوهر الفردى والجوهر العام قد عرضته للحرج، عندما أراد تطبيقها على الثالوث وراح يميز بين الأب والابن والروح القدس، بنفس الطريقة التى قد تميز بها سقراط الفرد- مثلا - عن إنسانية سقراط.

وهنا راحت الدوائر الكنسية تتهمه بالهرطقة وكان القديس برنارد دى كليوفوه من أشد مهاجميه، وعليه فقد تمت إدانة جلبرت فى مجمع رميز الدنى سنة ١١٤٨م، وبعدها اضطر الرجل إلى التراجع عن أفكاره لكى يبرأ ساحته!.

(ب) جون من سالزبورى (حوالى ١١١٥- ١١٨٠م).

وفد جون إلى باريس سنة ١١٣٦م وانتظم فى محاضرات أبيلارد، وجلبرتدى لابوريه، وإدم بارفيبونتانوس "أى: النظرة القطرة الصغيرة" وهى كتبه أعطيت له" وروبرت بوليان، ثم اختاره شوبالد كبير أساقفة كنتربرى سكرتيراً له، وظل فى منصبه هذا من خلفه توماس بيكيت حتى ثم تعينه أسقفا لمدينة شارترز سنة ١١٧٦م.

يقول جون فى طرحه لقضية "الكليات" أن العالم قد انشغل بهذه القضية لردح طويل من الزمن، أكثر من الزمن الذى أمضاه القياصرة فى غزوهم وحكمهم للعالم[١]، ويعتقد جون أن مَنْ يفتش عن الجنس والنوع خارج الأشياء المحسوس فإنه بذلك يضيع وقته سدى. وهو يؤمن بأن الغلو فى "الواقعية"[٢] يمثل شططا فى الفكر، لأنه يتناقض مع تعاليم الحكيم أرسطو[٣] الذى كان جون شديد الولع به خاصة فى قضايا الديالكتيك، ملاحظًا أن أطروحة أرسطو عن القضايا" Topics أعظم فائدة عن معظم ما كتب عن الديالكتيك العديد من المحدثين فى مدارسهم[٤].

(1) Polycrat., 7,12.

(2) Metal., 2, 20.

(3)Ibid.

(4)Ibid., 3,10.

ويعتقد جون أن الجنس والنوع ليسا بالأشياء، وإنما هما صور لأشياء يخرج العقل عند مقارنته وجوه الشبه بين هذه الأشياء، فى عملية تجريد وتوحد فى المفاهيم الكلية[1] إن المفاهيم الكلية عن الجنس والنوع عند تجريدها تصبح تراكيب عقلية figu-rate rationis ؛ لأنها لا توجد ككليات واقعية خارج العقل، إن التركيبة هنا- يقول جون- فيما هى نتاج للمقارنة بين الأشياء المتشابهة بعد أن يتم تجريدها، مع ملاحظة أن المفاهيم الكلية ليست خالية من الأسس الموضوعية والمرجعية[2]

١٠ - كما قد ذكر- من قبل أن مدرسة سان فكتور كانت تنزع نحو أفكار "الواقعية" المعتدلة وعلى هذا فإن المفكر هيو من سان فكتور (١٠٩٦-١١٤١م) قد تبنى موقف ابيلارد ونادى بنظرية واضحة أن التجريد الذى راح يطبقه على الرياضيات والفيزياء.

وهو يقول بأن مجال الرياضيات هو المجال الملائم لاستيعاب الأشياء المختلطة وغير المختلطة أيضا[3]. والتجريد هنا يعنى النظر إلى الأشياء فى معزل عن الشكل أو الصورة، مثلما ننظر على سبيل المثال إلى النمط أو إلى المسطح المستوى بعيداً عن شكل بعينه، أى بطريقة تجريدية للخط أو المسطح، وينسحب هذا أيضا على عالم الفيزياء، إذ ينظر الفيزيائى إلى خواص العناصر الأربعة "من ماء وتراب وهواء ونار" بطريقة مجردة بعيدة عن واقعها الحسى الملموس فى تراكيب مختلفة.

واضح من هذا أن أتباع منهج "الديالكتيك" ينظرون إلى صور الأشياء بطريقة تجريدية فى مفهوم متوحد، رغم أن هذه الأشياء فى واقع الأمر لا توجد فى عزلة عن المادة المحسوسة ولا عن الكليات.

١١ - إن الأسس التى قامت عليها فيما بعد تعاليم القديس توما الإكوينى عن "الواقعية المعتدلة" قد أرسيت قواعدها قبل القرن الثالث عشر، ويمكننا القول بأن

---

(1) Ibid , 2, 20.

(2) Ibid., 3, 3.

(3) Didasc., 2, 18, P.L , 175, 785.

بطرس أبيلارد هو الذى قضى على تيار الغلو فى الواقعية، وعندما يعلّق توما الإكوينى أن الكليات ليست "كيانات" وإنما سمات مشتركة نلمسها فى الجزئيات[1] فإنه بذلك يردد ما سبق أن قال به كل من بطرس أبيلارد وجون مــن سالزبورى، فالإنسانية أو الطبيعة الإنسانية- على سبيل المثال- لها وجود فقط عندما نتأمل هذا الإنسان أو ذاك، أما المفهوم الكلى المرتبط بالإنسانية فهو عملية عقلية تجريدية[٢] ورغم أن المفهوم الكلى عن الأشياء يأتى مختلفًا عن الشىء فى ذاته وحاله الفردى المحسوس، فإن هذا المفهوم الكلى لا يكون خاطئا بحال، المسألة ببساطة أن الصورة للشىء فى حالته الفردية تصبح عند تجريدها موضوعا عقليا خالصا بعيدًا عن الصورة المادية، وعلى هذا فإن الأساس الموضوعى للمفهوم الكلى للنوع هو جوهر موضوعى وفردى معا للشىء وهذا الجوهر يتحرر من خلال النشاط العقلى من قيود وعوامل التجزئة المادية، وصولا إلى النظرة التجريدية؛ فالعقل- على سبيل المثال- يخرج بفكرة تجريدية عن جوهر الإنسانية من خلال الإنسان الفرد الشريك فى هذا الجوهر الكلى بدرجات متفاوتة فى النوع الإنسانى، أما الأسس التى تقوم عليها المفاهيم الكلية للجنس فهى أسس ممددة تتمتع بها أنواع عديدة مشتركة، من قبيل النوع الذى يشترك فيه الإنسان، والحصان، والكلب- إلخ، فهم جميعا شركاء فى "الحيوانية".

بهذا يكون القديس توما الإكوينى قد أنكر الصيغتين المتواترتين عن الواقعية المتطرفة، سواء الواقعية التى قال بها أفلاطون أو تلك التى نادى بها مفكرو الوسطى المبكرون، على أن الإكوينى، مثله فى هذا مثل بطرس أبيلارد من قبل، لم يكن راغبا فى المضى أبعد من هذا فى الخصومة مع أفلاطون فيرفضه كلية، وإنما أبقى على الباب مفتوحًا أمام الأفلاطونية على الطريقة التى طرحــها القديس أغسـطينوس؛ فالأفكار أو المثل العليا كامنة فى العقل الإلهى، وإن كانت - غائبة- ليسـت منفصلة عن الله،

(1) Contra Gent., 1,65.

(2) S.T. la, 85, 1, adi, la, 85, 2 ad, 2.

كما أنها ليست فى حال تعددية، وعلى هذا الأساس فإن النظرة الأفلاطونية تصبح مبررة من وجهة نظر توما الإكوينى، ومن هذا المنطلق يطرح الإكوينى[١] النقاط التالية كخلاصة لأفكاره عن الكليات والجزئيات:

١ - الكلى كمفهوم قبلى بالنسبة للجزئى، ولكنه ليس ذات كيان قائم- سواء فى عزلة عن الأشياء "أفلاطون" أو فى قلب الأشياء "مفكرو العصور الوسطى الأوائل"، فالله المدرك فى جوهره يخلق البشر على صورته.

٢ - الكلى كمفهوم متضمن فى الجزئى المحسوس والواضح فى كل أعضاء النوع.

٣ - الكلى كمفهوم لاحق للجزئى فى حال من التجريد[٢].

وغنى عن البيان أن مصطلح "الكلى المتضمن فى الفردى" الذى يستخدمه توما الإكوينى فى التعليق على "المقولات" ينبغى تفسيره على ضوء ما نادى به هذا المفكر فى جملته، بمعنى أن أساس المفهوم الكلى هو الجوهر المحسوس للشىء فى ذاته[٣]

هذا وفى أواخر العصور الوسطى وأتباعه تجددت مشكلة الكليات، وتصدى كل من وليم من أوكام وأتباعه لإيجاد حلول جديدة لها، ولكن المبدأ القائل بأن الأفراد "الجزئيات" فقط هى التى لها وجود، جاء ليبقى، أما التيار الجديد فى القرن الرابع عشر فلم يكن منصباً على الواقعية، وهذا ما سوف نعالجه فى المجلد التالى.

---

(1) Contra Gent., 3,24.

(2) In Sent., 2, Dist., 4, adl.

(٣) هذه الشروح لتوما الإكوينى من عطاء الفيلسوف ابن سينا.

الفصل الخامس عشر

القديس أنسلم فيلسوفا - البراهين على وجود الله من كتاب "المناجاة" (Monologium)

البراهين على وجود الله فى كتاب المقال أو العظة Prose Logium

فكرة الحق وعناصر أغسطينية أخرى فى كتابات القديس أنسلم

١ - ولد القديس أنسلم فى بلدة أوستا Aostaفى بيدمونت سنة ١٠٣٣م وبعد دراسته الأولية فى ولاية برغنديا فى بلدة آفرانش ثم فى بلدة بك Becالتحق بدير بندكت، وصار مقدما لدير بك سنة ١٠٦٣، فرئيسا له سنة ١٠٧٨م، وفى سنة ١٠٩٣م أصبح أنسلم كبيرا لأساقفة كنتربدرى خلفا لأستاذه وصديقه لانفرانك، وظل فى المنصب حتى وفاته سنة ١١٠٩م.

وبشكل عام يمكن القول بأن فكر القديس أنسلم ينتمى إلى التاث الأغسطينى، كما أنه يحذو حذو أغسطينوس فى تكريس جهوده العقلية لتفهم أسرار العقيدة المسيحية، كما أن شهادته فى أطروحته "المقال أو العظة" Prosologium [1] تحمل نفس الطابع الذى يميّز فكر القديس أغسطينوس: أيها الرب الإله! لست أحاول أن أتعمق فى فهم أسرارك؛ لأننى أعلم أن مداركى العقلية عاجزة عن ذلك، ولكنى أرغب فقط فى أن أتفهم حقيقة الوجود الإلهى التى يؤمن به قلبى ويحبها بنفس القدر، ولست أسعى للإدراك لكى أومن، وإنما أنا أؤمن لكى أفهم، وإنى على يقين أنه ما لم أؤمن فلن يقدر لى أن أفهم.

---

(1) P.L., 158, 227.

إن هذا الشعار "أؤمن لكى أفهم" هو نفس الموقف الذى يميز فكر كل من أغسطينوس وأنسلم، كما أن أنسلم متفق أيضا مع أغسطينوس فى قضية "التجسيد"[1] حيث يقول إنه من الواجب علينا أن نحاول أن نفهم ما نؤمن به، ويعنى ذلك من الناحية العلمية أن أنسلم يطبق الديالكتيك والعقل على قضايا الإيمان، لا لكى يزيح عنها الغموض، وإنما لكى يسبر أغوارها ويستكشف دلالاتها على قدر ما يستطيع العقل البشرى، وعلى هذا جاء كتاب أنسلم عن "التجسيد والفداء" ليمثل دفعة قوية وهامة للتطور فى مجال الفكر اللاهوتى.

إن تطبيق منهج الديالكتيك على القضايا اللاهوتية لا يخرج عن إطار اللاهوتيات، ولذا فإن القديس أنسلم- فى هذه الجزئية- لا يمثل مكانًا فى تاريخ الفلسفة، اللهم إلا من حيث تطبيقه للمقولات الفلسفية على قواعد العقيدة. وفى حقيقة الأمر أن شعار أؤمن لكى أفهم، الذى التزم به كل من أغسطينوس وأنسلم لم يكن قاصرًا على مجرد تفهم الحقائق العقائدية وفق ما وردت فى الرسالة السماوية، وإنما تجاوز ذلك إلى حقائق الوجود الإلهى، التى يمكن للعقل البشرى أيضا أن يتوصل إليها. وإلى جانب كتاب عن "اللاهوت" فإن أنسلم له كتاب آخر عن "ميتافيزيقا اللاهوت" وهو هنا يستحق مكانا فى تاريخ الفلسفة؛ لأنه بهذا العمل قد ساهم فى تطوير فرع من فروع الفلسفة عرف باسم "اللاهوت الطبيعى" وسواء كانت آراؤه فى هذا الصدد عن وجود الله قوية أو ضعيفة، فإن المنهج الذى اتبعه فى عرض آرائه يحتم على مَنْ يتصدى لتاريخ الفلسفة أن يأخذه فى الاعتبار.

لم يفرق القديس أنسلم- مثله فى ذلك مثل القديس أغسطينوس- بين مجالى اللاهوت والفلسفة، ويمكن شرح وجهة نظره كالآتى: فهو يعتقد أنه يتحتم على المسيحى أن يحاول فهم وإدراك كل ما يؤمن به بطريقة عقلانية، بقدر ما تسمح به هذه الطاقة العقلية، وحيث إننا نؤمن بوجود الله، والثالوث المقدس- فيما يقول أنسلم- فلابد بهما-

(1) Ibid., 158, 362.

أن القديس أنسلم- مثله فى ذلك مثل القديس توما الإكوينى فيما بعد- يضع خطا فاصلاً يميز بين الفلسفة واللاهوت، ولكنه يتبع المنهج العقلى لإثبات حقيقة وجود الله وبذلك يكون قد ولج مجال الفلسفة، غير أنه وهو يطبق نفس النهج على مسألة الثالوث، فإنه يظل متمسكا بأطر اللاهوت.

أما أتباع توما الأكوينى فيقولون بأن وجود الله أمر، يمكن إدراكه بالعقل الإنسانى، كما أنه فى الإمكان الخروج ببعض الرؤى عن الثالوث المقدس، وذلك للتصدى لما قد يوجه إلى الثالوث من اعتراضات، وفى هذه النقطة الأخيرة يرى القديس أنسلم أن مسألة الثالوث ثابتة بالأسباب الضرورية(١) ؛ لأنه لا خلاص لجنس البشر بدون تجسد المسيح(٢).

وإذا كان لنا أن نصف كلام القديس أنسلم بأنه تفكير "عقلانى"، فلابد لنا إذن أن نوضح ما نعنى بالعقلانية فى هذا الصدد، فإذا كنا نقصد بالعقلانية موقفا يتخذه العقل فى نكران أركان الإيمان، فإن هذا بكل تأكيد لا ينطبق على القديس انسلم؛ لأنه قد سلم بأولوية الإيمان والنص، ثم راح بعد ذلك يفكر فى هذا الإيمان ومحتواه، أما إذا قمنا بتوسيع دائرة "العقلانية" لنفى موقف العقل فى محاولة البرهنة على الأسرار الغامضة فى العقيدة، لا لأن هذه الأسرار غير مقبولة إيمانيا أو لأنها مرفوضة ما لم تتم البرهنة على صحتها، عندئذ يمكن لنا أن نصف فكر القديس أنسلم "بالعقلانية" أو مقاربة العقلانية، ولكن من الخطأ أن نظن إن القديس أنسلم كان على استعداد لرفض عقيدة الثالوث مثلاً، لو أنه لم يتمكن من الوصول إلى الحجج العقلية الضرورية للبرهنة على هذه العقيدة، ذلك لأنه كان مؤمنا بهذه العقيدة أولاً، وقبل كل شىء ثم راح بعدها يبحث عن قنوات عقلية لتفهمها، إن الجدل حول عقلانية أنسلم أو عدم عقلانيته مسألة غير مطروحة للنقاش فى هذه القضية "الثالوث" بالذات؛ لأن الرجل لم يكن ينتوى

(1) De Fide Trim., 4 P.L., 158, 272.

(2) Cur Deus Homo, P.L. 158, 361.

إصلاح تريح العقيدة المسيحية فى شيء، كذلك لا ينبغى أن نفسر كتاباته على ضوء ما حدث لاحقا من فصل بين اللاهوت والفلسفة ، فى حقبة لاحقة للقديس توما الإكوينى، لأننا بذلك نضع أنفسنا فى خطأ تاريخى مفتعل، مع خطأ آخر فى فهم المقاصد الحقيقة لأفكار القديس أنسلم نفسه.

٢ - فى كتابه "المناجاة[١] **Monologium** يبلور القديس أنسلم البراهين على وجود الله من واقع مراتب الكمال التى نجدها فى الخلائق: فهو فى الفصل الأول يعرج على مرتبة الخير، وفى الفصل الثانى يتوقف عند مرتبة "العظمة" موضحا أنه لا يقصد البعد الكمى بهذه المراتب، وإنما بعدها الشيوعى، فالحكمة- على سبيل المثال- رغم أنها كلما أرادت تصبح أكثر عظمة، فإن الأفضيلة تبقى دائما لنوعية هذه الحكمة لا لكمها، وهذا الصفات النوعية نلمسها بدرجات متفاوتة فى خبراتنا اليومية فى مسألة "الخير" على سبيل المثال، ومن ثم فإن أحكامنا على الخير تأتى "بعدية" **a posteriori** وليست قبلية **a priori** أى بعد خبرتنا بها.

ولكن الحكم على مراتب أو درجات الكمال التى يفترض أنسلم أنها أحكام موضوعية ؛ لإنها تتضمن مرجعية لهذا الكمال، فى حين أن شراكة أمور حياتنا فى هذا الكمال تأتى بدرجات متفاوتة، مما يدلل على وجود كمال "أو خير" مطلق ذات مرجعية موضوعية تشارك فيه كل الأمور الخّيرة أو المتسمة بالكمال بدرجات متفاوتة وفقا لمقتضى الحال.

إن هذه الحاجة تشى بالنزعة الأفلاطونية "مع ملاحظة أن أرسطو أيضا كان قد قال وقت انضوائه تحت مظلة أستاذه أفلاطون بأنه طالما يوجد ما هو أحسن فى الدرجة، فإن هذا يستتبع وجود الأحسن بالضرورة، كما أنها تظهر مرة أخرى عند توما الإكوينى فى كتابه "الطريق الرابع" **Via quarta**. وكما أوضحنا سلفا فإن هذه لحاجة "بعدية" **A posteriori** بمعنى أنها لا تنطلق من مثالية الخير المطلق وصولا إلى

---

(1) P.L. 158.

وجود هذا الخير، وإنما هى تنطلق من التسليم بدرجات متفاوتة من الخير القائم بيننا وصولا إلى الخير المطلق، ومن الدرجات المتفاوتة للحكمة وصولا إلى الحكمة المطلقة، بحيث يصبح الخير المطلق والحكمة المطلقة فى النهاية من الصفات الإلهية، وهذه الحجة تتطلب التدليل على كل من موضوعية الحكم بالنسبة لدرجات الخير أو الحكمة المتفاوتة، وعلى المبدأ الذى يستند إليه القديس أنسلم فى حجته، وهو المبدأ القائل بأنه إذا كانت الأشياء تلك درجات متفاوتة من الخير أو الحكمة فلابد وأن يكون لهذه أو مرجعية من واقع الخير المطلق أو الحكمة المطلقة فى ذاتها Per se وليس من مصدر آخر .Per aliud

وينبغى ملاحظة أن هذه الحجة تنطبق على مراتب الكمال غير المحدودة، واللانهائية، بمعنى أنها لا تنطبق على الأشياء "الكمية" على سبيل المثال "وسواء أكان هذا الجدل صحيحا أم لا، فإن البحث فيه ليس من مجال مؤرخ الفلسفة على أية حال".

وفى الفصل الثالث من نفس الكتاب "المناجاة" يطبق القديس أنسلم نفس الحجج على قضية الوجود؛ فكل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شيء آخر أو من العدم، أما الوجود من العدم فهو فرض مرفوض عند أنسلم، وعليه فإن كل ما هو موجود لابد وأنه قد تأتى من خلال شيء آخر، وعنى ذلك أن كل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شيء آخر، أو من خلال ذاته، أو خلال علّة واحدة للوجود كله، ولكن افتراض وجود شيء ما "ولنرمز له بالحرف س" من خلال شيء آخر "ولنرمز له بالحرف ص" وكذا افتراض العكس أمر غير مقبول منطقيا، وعليه يبقى الخيار بين تعددية من العلل الأولية أو علّة واحدة، أولية للوجود، وبعد هذه المحاجة عن العلية يستطرد القديس أنسلم ليدخل عنصراً أفلاطونيًا للوجود إلى فكرة الوجود لذاته الذى تشارك فيه كل الأشياء، ومن ثم فإن الأشياء المتشابهة فى صورة بعينها تشترك فى جود كيان واحد خارج هذه الأشياء فى صورة كلية "تجمعها جميعا".

وليس ثمة من وجود خارج كل الأشياء سوى الكائن الأعلى، فهو المثل الأعلى والأسمى والأعظم لكل ما هو موجود.

وفى الفصل السابع والثامن من نفس الكتاب يعرض القديس أنسلم علاقة بين المعلول والعلة مبينا، أن كل الأشياء المحدودة مخلوقة من العدم ex nihilo وليس من مادة قبلية الوجود والعدم أو اللاشىء هنا يعنى أنه لم تكن هناك مادة أولية خارج العقل الإلهى.

ثم ينتقل القديس أنسلم بعد ذلك للحديث عن خواص الأشياء- فى ذاتها- موضحًا أن الشىء، الذى له خاصية ما أفضل من الشىء الذى لا خاصية له[١]، فكون الشىء – على سبيل المثال- من الذهب أفضل من كونه من معدن الرصاص، ولكن ليس من الأفضل للإنسان أن يكون مصنوعًا من هذا الذهب، وبالمثل أن يكون للإنسان جسد أفضل من كونه بلا جسد، ولكن ليس من الأفضل للإنسان أن تصبح روحه جسدية، وهذه المفاضلة فى تقديره مسألة غيبية، على أن الأفضل بشكل مطلق لنا كبشر أن نكون حكماء بدلا من العيش بدون حكمة، وأن نحيا بدلا من العكس، وأن نكون عادلين بدلا من السلوك بغير عدل، ويخلص أنسلم من هذا كله إلى أن الذات الأهلية العليا تتنزه عن هذه الأحكام والخواص فهى الحكمة بعينها والعدل والحياة التى يحاول البشر أن يتمثلوا بها فى واقع حياتهم[٢].

وحيث إن الذات الأعلى لا يمكن أن تكون من عناصر "قبلية" فإن جميع ما تدركه من خواص كلية موجودة فى "الجوهر الإلهى نفسه[٣] مع ملاحظة أن روحانية وأزلية الله تتجاوز بالضرورة حيز المكان والزمان جميعا[٤].

فالله موجود فى كل شىء هى عبارة يتبغى ألا تفهم بمعيارنا الزمنى، وإنما بعدم المحدودية التى تتجاوز كل ما فى الوجود[٥].

(interminabilis vita simul perfecte tota existens)

(1) Ch. 15.

(2) Ch, 16.

(3) Ch, 17.

(4) Ch, 20-24.

(5) Ch, 24-26.

ويمكن أن نصف الجوهر الإلهى بأنه الديمومة الثابتة التى تسمو على كل ما هو يمرض أو حث وباختصار فإنه لا يجب إطلاقًا أن نصف الخالق بأية صفة تخص جنس البشر أو المخلوقات.

ويمضى القديس أنسلم فى "مناجاته" للحديث عن الأقانيم الثالثة للثالوث فى طبيعة واحدة، دون أن يشير أنه بذلك يلج مجالا لاهوتيا بعيدا عن السياق الفلسفى، ولكن يكفى أن نقول أنه بذلك قد قدم الشىء الكثير لمنظومة اللاهوت الطبيعى.

هذا وتفصح كتابات القديس أنسلم عن تأثره بالأفكار الأفلاطونية، فهو يطرح محاجات "بعدية" aposteriori عن وجود الله فى أفكار منظومة بشكل يفوق ما قدمه القديس أغسطينوس فى هذا الصدد، وينسحب نفس الشىء على البراهين التى ساقها عن الصفات الإلهية وديمومتها وأزليتها، على أن محاولة ربط اسم القديس انسلم بالمدرسة "الغائية" إنما يقلل من شأنه فى مجال الفلسفة؛ إذ ليس هناك من أسانيد تبرر هذا الزعم، وقد يقال إن أعماله لم تؤثر بدرجة ملحوظة على معاصريه ومن تبعوه من المفكرين "نظرا لانشغالهم بقضايا الديالكتيك ومصالحة آراء الآباء الباكرين" ولكننا إذا نظرنا إلى تطور الفكر الفلسفى، العصور الوسطى، فلابد لنا أن نعترف بقول القديس أنسلم كواحد من أبرز المساهمين فى الحركة "المدرسية" Scha-lastic فى الفلسفة واللاهوت، وذلك لأنه قد عالج عدة قضايا تتصل باللاهوت الطبيعى من ناحية، كما أنه طبق منهج الديالكتيك، فى مجال العقيدة من ناحية أخرى.

٣ – فى أطروحة بعنوان "المقال أو الموعظة" Prosologium يتوقف القديس أنسلم عندما يسمى "الدليل الأنطولوجى" "الغائى" الذى ينطلق من فكرة الله كبداية ونهاية "غاية" لكل الوجود، وهو يخبرنا أن ما يعرج على هذا الموضوع تحت إلحاح رفاقة، وأيضا لأن ما ورد فى أطروحته الموجزة "المناجاة" قد جاء معقدا ومليئا بالجدل، وعليه فإنه فى هذا العمل الجديد ينوى أن يقدم ما يكفى للبرهنة على كل ما نؤمن به عن الجوهر الإلهى من خلال مطارحة تغنى عما سبقها من أطروحات متشابكة وهو يعلن

أنه قد اكتشف منظومة من القياس المنطقى المجمل لأفكاره، وإن كان يسوقها فى شكل ابتهالات إلى الله على النحو التالى:

"إن الله أعظم من كل شىء فى الوجود، وليس كمثله شىء".

"إن الله موجود ليس فقط فى أفكارنا العقلية، وإنما أيضا خارج هذه الأفكار".

إن البديهيات الأساسية تسلم بفكرة وجود الله، بمعنى أن فكرة الإنسان عن الله هى فى حد ذاتها برهان على وجود الله، حتى لو حاول البعض إنكار هذه الحقيقة البديهية. إن بديهية القول بأن الله ليس كمثله شىء قد تكون مجرد تصور عقلى، ولكن هذا لا يمنع محاولتنا التفكير فى هذه البديهية فى واقعنا خارج العقل، إلى جانب كونها فكرة مثالية.

إن هذا البرهان الذى يقدمه القديس أنسلم بأن الله ليس كمثله شىء معدل "فهو حقيقة مثالية فى عقولنا" لا يعنى أننا نحاول تفهم هذا الوجود العظيم أيضا واقعنا الموضوعى المعيش، وتتضمن فكرة أن الله هو الكمال المطلق فكرة وجود الله التى يسلم لها البشر، وقد ينكرها البعض بسبب، قصور فى المعرفة Insipiens ووقوع فى دوامة الشك والتناقض، إن الله هو الوجود المطلق الكمال، ومن ينكر هذا فإنه يقع فى تناقض خطير؛ لأنه بهذا ينكر حقيقة الوجود.

وهكذا يطرح القديس أنسلم الصفات الإلهية ليبيّن "أن الله هو القادر على كل شىء العارف بكل شىء والعادل فى كل شىء الخ، ولا يفوت القديس أنسلم أن يسوق عدة أمثلة لتثبيت حججه فى كتاب "الموعظة": فهو يقول إن الله لا يخلف المعياد؛ لأن خلف الميعاد علامة على القصور وعدم الكمال، ولا يمكن لأعمال الله إلا أن تتطابق مع جوهره الإلهى.

ولعل معترض على هذا يقول إن افتراضنا لفرضية مسبقة يوحى بأننا نعرف الجوهر الإلهى سلفًا، فى حين أن الجوهر الإلهى أمر لا تدركه عقول البشر، ويرد القديس أنسلم بقوله إنه يسوق هذه الأمثلة بقصد توضيح دلالات الوجود الإلهى وكماله على قدر ما تستطيعه مداركنا البشرية، مع تفنيد للأفكار الخاطئة حول الجوهر الإلهى.

ولقد تصدى راهب يدعى جاونيلو لمهاجمة كتاب "المقال أو الموعظة" للقديس أنسلم فى كتاب بعنوان "كتاب للغافلين فى تفنيد حجج أنسلم فى كتاب "المقال أو الموعظة" ويقول هذا الراهب إن الفكرة عن شيء ما ليست ضمانا على وجودها خارج نطاق العقل، وبهذا يكون أنسلم قد انزلق من دائرة المنطق العقلى إلى واقع التجربة الواقعية.

إن من حقنا- يقول جونيلو- أن نتفكر فى أجمل جزر العالم التى يمكن تواجدها فى مكان ما على سطح الأرض بطريقة عقلية فقط، وقد لا يكون لهذه الجزر وجود حقيقى على الأرض.

ويرد أنسلم على ذلك فى أطروحة بعنوان "دفاع ضد جونيلو من أجل الغافلين" بقوله إن مجرد عقد التناظر بين هاتيك الجزر الجميلة وبين وجود الله أمر مثير للسخرية؛ لأنه إذا كانت الفكرة عن الله هى الكمال الكلى، الضرورى الوجود، فإن الفكرة عن الجزر الجميلة ليست موجودة بالضرورة، وعلى هذا فإن منطق الأمور لا يقبل بهذا التناظر، إن الفكرة عن وجود الله المطلق الكمال- فيما يقول أنسلم- تتضمن وجود الله بالضرورة وفضلا عن ذلك فإن المفارقة هنا غير منطقية بالمرة. إن فكرة وجود الله لا تنطوى على تناقض؛ لأن الله موجود بالضرورة، أما فكرة وجود جزر جميلة فى مكان ما فقد تصدق وقد لا تصدق".

على أن الاعتراض على برهان القديس أنسلم، وهو اعتراض وجه فيما بعد إلى الفيلسوف ديكارت وحاول الفيلسوف ليبنتز أن يتصدى للإجابة عليه، هو أننا لا نعلم "قبليا" **a priori** عن كينونة ممكنة متضمنة فى فكرة الله اللا محدود المطلق الكمال، وقد لا تلاحظ شيئا من التناقض، فى هذا الرأى ولكن المعترضين يقولون: إن الفرضية السلبية ليست مثل الفرضية الإيجابية، ولكن يرد على هذا بأن القديس أنسلم قد أوضح فى أكثر من موقع أن فكرة وجود الله قائمة من خلال التفكير البعدى **posteriori** وليس القبلى.

لم يصادف كتاب "المقال أو الموعظة" للقديس أنسلم تأثيراً ملموساً بعد صدوره، ولكن القديس بونافنتورا، فى القرن الثالث عشر استخدم الأفكار الواردة فى هذا

الكتاب مع التخفيف من نغمته المنطقية الحادة، مع التأكيد على الجوانب السيكولوجية، فى حين أن القديس توما، الإكوينى فقد رفض هذا الكتاب تماماً، أما الفيلسوف دوما سكوتوس فقد استخدم هذا الكتاب بطريق المصادفة، ولكن المفكرين فى العصر الحديث قد اهتموا بهذا العمل اهتماماً بالغًا، فلقد تبنى ديكارت أفكار أنسلم بعد أن عدلها، فى حين ليبنز قد دافع عنها بطريقة فذة، أما عما نويل كانط فقد هاجمها.

وفى المدارس الفلسفية الأخرى لا يجد كتاب أنسلم موضوع النقاش قبولا، وإن كان البعض ينظرون إليه بشىء من التقدير.

٤ - ينبغى أن نوضح أن من بين السمات التى تتفق فيها فلسفة القديس أنسلم مع أفكار القديس أغسطينوس نظريتهما عن الحق: فعندما يعالج القديس أنسلم قضية الحق من خلال الأحكام[١] فإنه يتبع وجهة النظر الأرسطية القائمة بأن الحكم إما إنه يقرر ما هو قائم بالفعل، أو ينكر ما ليس بقائم، وأن الشىء الذى نحدده يصبح العلّة الحقيقية، أما الحقيقة نفسها فتوجد فى الحكم. وبعد أن يعالج أنسلم قضية الحقيقة من خلال الإرادة[٢] فإنه يمضى للحديث عن حقيقة الوجود أو الجوهر [٣] بحيث تصبح الحقيقة بالنسبة للأشياء فى كونها ما "ينبغى أن تكون هذه الأشياء عليه أى فى تجسيدها ومطابقتها لمثلها الأعلى عند الله، فهو الحق المطلق ومعيار كل ما هو حقيقى، وعندما يخلق أنسلم من القول بالحقيقة الأزلية وصولا إلى أزلية عليه الحقيقة، فإنه بذلك[٤] يسير على نفسه الخطى التى انتهجها القديس أغسطينوس من قبل. وعلى هذا فإن الله هو الحقيقة الأزلية الثابتة التى هى العلة للحقيقة الغائية لدى جميع المخلوقات، إن الحقيقة الأزلية هى العلة، وأما حقيقة الأحكام فهى مجرد فعل هذه العلية، أما الحقيقة الغائية للأشياء فإنها تجمع بين العقل "الأثر" للحقيقة الأزلية وبين العلة "فى الأحكام الحقيقية".

---

(1) Dialogus de Veritate, 2, P.L., 128.

(2) Ibid., 4.

(3) Ibid., 711.

(4) Ibid., 10.

إن هذه المفاهيم أغسطينية بالنسبة لموضوع الحقيقة الغائبة، وهى أيضا مفاهيم القديس أنسلم كما أن القديس توما الإكوينى قد حفظ على نفس المفاهيم، القرن الثالث عشر، وإن كان قد أكد بشكل خاص على حقيقة الأحكام، وعليه ففى حين أن تعريف توما الإكوينى للحقيقة هو تطابق الأشياء لأفكارنا عنها، يقول أنسلم بأن الحقيقة هى: فكرة العقل عما يستقبله من أشياء(١).

Rectitude Sola mente perceptibilis

هذا وفى حديثه عن العلاقة بين الجسد والروح، وذلك فى غياب نظرية عن "التكوين المادى" للاثنين فإن القديس أنسلم يتبع التراث الأفلاطونى- الأغسطينى، مع إدراكه- كما أدرك أغسطينوس من قبل- أن الروح والجسد يكونان صورة إنسان واحد- وتذكرنا لغة القديس أنسلم فى أطروحته كلمة حق عن النور الإلهى برؤية أغسطينوس عن "التنوير الربانى" وذلك فى قوله: ما أبهى هذا النور، الذى تنبثق منه كل الحقيقة، والتى تنير ملكة العقول بحق:

وبشكل عام يمكننا أن نقول بأنه على الرغم من وقوع فلسفة القديس أنسلم على نفس الخط الأغسطينى، فإنها جاءت فى شكل منظومة أكثر تفصيلا فى أطر من "اللاهوت الطبيعى" وفى تطبيق لمنهج الديالكتيك على قضايا اللاهوت، مما يجعله علاقة مميزة لعصره.

---

(15) Ibid., 11.

الفصل السادس عشر

جامعة باريس وسمعتها العالمية - منظومة العلوم فى القرن الثانى عشر - الإقليمية الثقافية الحركة الإنسانية - أفلاطونية مدرسة شارتر نظرية البنية المادية للكون فى مدرسة شارتر نظرية وحدة الكون كعامل أولى - جون سالزبورى - نظريته السياسية

١ - لعل أهم وأعظم الإضافات العلمية فى العصور الوسطى، والتى ساهمت فى تطور الحضارة الأوروبية هو ما قدمته الجامعة من أفكار ونشاط علمى، وكان على رأس هذه الجامعات دون منازع جامعة باريس. ولم يتلق مركز باريس للدراسات اللاهوتية والفلسفية مثياقا رسميا يدشنه كجامعة حتى أوائل القرن الثالث عشر، ولكن فى مقدور المرء أن يتحدث عن مدارس باريس- تجاوزاً- بأنها كانت تكون "جامعة" فى القرن الثانى عشر. والواقع أن فرنسا كانت رائدة فى الحركة الثقافية والتعليم فى القرن الثانى عشر أكثر مما صارت إليه الحال فى القرن الثالث عشر، الذى ظهرت فيه جامعات أخرى مثل أكسفورد، وأرجعت كل جامعة من المؤسسات الجدية تلعب دوراً هامًا يعكس طبيعة كل منها الخاصة بها.

هذا عن الشمال الأوروبى، أما فى الجنوب فقد تلقت جامعة بولونا بمثياقها الأول سنة ١١٥٨م الإمبراطور الألمانى فردريك الأول، ونظراً لأن فرنسا كانت تمثل أعظم مراكز النشاط الثقافى فى القرن الثانى عشر، فإن هذا قد أدى إلى ظهور مقولة تقول: "إن إيطاليا تملك البابوية، وألمانيا تملك الإمبراطورية، وفرنسا تملك المعرفة" غير أن هذا لا يعنى أن الثقافة الأوروبية كانت حكراً على المفكرين الفرنسيين وحدهم، ذلك أن

الثقافة الأوروبية آنذاك اتسمت بصفة أقرب إلى العالمية، كما أن الهيمنة الفرنسية هنا تعنى أن أعداداً وفيرة من الطلاب والأساتذة والعلماء قد وفدوا إلى المؤسسات الفرنسية الثقافية لممارسة نشاطهم؛ فمن إنجلترا وفد عدد كبير من المفكرين من أمثال: آدم سمول بريدج، وإلكنسدر نكهام وهما من أساطين الديالكتيك فى القرن الثانى عشر، وكذا أديلارد من باث، وروبرت بوللين، وريتشارد من سان عكتورست ١١٧٣م ثم جون من سالز بورى، ومن ألمانيا وقد هيو من سان فكتور اللاهوتى والفيلسوف الزاهد (ت١١٤١م)، ومن إيطاليا وقد بطرس لومبارد (حوالى ١١٠٠- ١١٦٠م) كان كتاب "الأحكام Sentences ذائع الصيت وهو الذى صار موضوعا لتعليقات كثيرة فى العصور الوسطى على يد كل من القديس توما الإكويني، ودانزسكوتوس على سبيل المثال.

وعلى ذلك فإن جامعة باريس باتت تمثل الطابع العالمى للثقافة فى أوروبا، بنفس القدر الذى كانت فيه البابوية تمثل الطابع الدينى للقارة الأوروبية، ويلاحظ أن هاتين المؤسستين الجامعية والبابوية كانتا على روابط وثيقة فيما بينهما، ذلك أن العقيدة الكاثوليكية الواحدة قدمت للغرب الأوروبى منظوراً عقائديا موحداً، كما أن لغة العلم كانت اللاتينية وهى لسان الكنيسة الرومانية، مما انعكس بشكل واضح على المناخ الثقافى لأوروبا العصور الوسطى وكانت الصلة بين هاتين المؤسستين وثيقة العرى بطريقة واقعية وفعالة، فى حين أن الوحدة السياسية للإمبراطورية الرومانية المقدسة كانت نظرية أكثر منها واقعية أو ملموسة.

ومع أن الملكيات مطلقة الحكم قد جاءت تحت عباءة هذه الإمبراطورية فى فترة لاحقة، فإن الشعور بالقومية كان أخذ فى الوضوح، رغم المعوقات التى كان يمثلها النظام الإقطاعى والمؤسسات المحلية السياسية، والاقتصادية، إلى جانب اللغة الواحدية السائدة آنذاك "اللاتينية" وكذا النظرية الثقافية السائدة فى مختلف الأروقة العلمية الأوروبية. لقد أدى النشاط المتنامى للحياة الجامعية إلى تطور فى الحياة الأكاديمية، مما أدى فى النهاية إلى وضع تصنيف منظومى للعلوم وفروع الفكر والمعرفة، وهذا

ما نجده واضحا جليا فى القرن الثانى عشر فى أوروبا وتبرز هنا منظومتان هامتان لكل من هيومن سان فكتور، وبطرس المباردى: هيو وفى أطروحته مساق التعليم -Didos calion [1] التصنيف الأرسطى؛ فهو يجعل المنطق المدخل الصحيح للعلوم كما ينبغى أن تكون؛ لأن المنطق يهتم بالمفاهيم الكلية وليس بالأشياء المفردة وينقسم المنطق إلى الأجرومية والاستدلال، وهذا الأخير ينقسم بدوره إلى الديالكتيك والخطابة والسفسطة "القياس الفاسد" أما العلم الذى يستند إليه المنطق كمدخل جوهرى فإنه يقسم إلى : العلم النظرى، والعلم العملى، والميكانيكا، ويشمل العلم النظرى: اللاهوت: والرياضيات "الحساب لمعالجة الجوانب الفردية للأشياء، والموسيقى التى تهتم بالتناسب والتناغم، والهندسة التى تختص بمساحة الأشياء، والفلك الذى يختص بحركة الأشياء" والفيزياء "ومادتها هى الخواص الداخلية للأشياء، وهى بهذا نفاذاً من الرياضيات".

أما العلوم العملية فتنقسم إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، فى حين أن الميكانيكا تشتمل على "الفنون السبعة غير الحرة" أو "علوم المحاكاة"؛ لأن الحرفيين يحاكون الطبيعة فى حرفهم وهى تشمل صناعة الصوف وما شاكلها من صناعات، وصناعة الأسلحة، والنجارة، والملاحة، والتجارة، وهذه الأخيرة- فى رأى هيو تقرب المسافة بين الناس، وتهدد من صخب الحروب، وتعزز أواصر السلم، وتتيح الفرصة للجميع للاستفادة من السلع الخاصة، ثم تأتى الزراعة والصيد "متضمنة الطهى" والطب، والمسرح، ومن الواضح أن فهرست هيو من سان فكتور لم يعتمد فقط على أرسطو "من خلال كتابات بوئثيوس" وإنما أيضا على الأعمال الموسوعية لكتاب آخرين من أمثال إيزيدور الإشبيلى[2].

أما بطرس اللمباردى فقد تلقى تعليمه فى مدرسة سان فكتور، ثم قام بالتدريس فى مدرسة باريس الكاتدرائية حتى أصبح أسقفا لباريس من عام ١١٥٠ حتى ١١٥٢م

(1) P.L., 175.

(2) Cf The prologue.

ولقد وضع لومبارد عملا بعنوان: كتاب المقولات الأربع، وهو وإن كان عملا لا يتسم بالأصالة فى محتواها إلا أنه كان بالغ الأثر على الكثيرين من الكتاب الذين اهتموا بالقضايا العقائدية واللاهوتية، كما أن مختصرات وشروحا كثيرة قد ظهرت حول هذا الكتاب بالذات حتى القرن السادس عشر، وكانت مقولات لومبارد بمثابة المرجع الذى يحتوى آراء الآباء الباكرين فى القضايا اللاهوتية، متضمنة الذات الإلهية، والخليقة، والتجسد، والفداء، والفضائل، "المقولة الرابعة حتى السابعة" والأسرار المقدسة، والأمور الأخروية، وقد استقى اللمباردى جل أفكاره من نبع القديس أغسطينوس وبعض الآباء اللاتين الآخرين، وأيضا من كتابات القديس يوحنا الدمشقى، وأن كان لومبارد لم يطلع إلا على جزء صغير من الترجمة اللاتينية التى قام بها برجنديوس من بيزة لأطروحة الدمشقى بعنوان "منبع العلوم"[(1)].

وواضح أن "مقولات" اللمباردى تدور حول القضايا اللاهوتية فى المقام الأول، إلى جانب الأمور التى تحتاج إلى تفكير عقلانى لتثبيت الإيمان من قبيل وجود الله، وخلق العالم، وخلود الروح.

• ٢ – كنا قد ذكرنا أن ازدهار الحياة الفكرية فى القرن الثانى عشر ظهر جليا فى نشاط جامعة باريس فى محاولات فهرسة وتقسيم العلوم المعرفية على أن هذا لا يعنى أن الفكر كان حكرًا على جامعة باريس، فلقد ساهمت المدارس الإقليمية بدور هام فى هذه الحركة الثقافية.

والواقع أن النشاط الفكرى للمدارس الإقليمية كان مكملا لنشاط جامعة باريس، مما أعطى القرن الثانى عشر طابعًا عالميًا على الصعيدين الفكرى والدينى.

فلقد وفد العديد من الطلاب من بقاع أوروبية مختلفة على باريس للدراسة، وبقى بعضهم بعد التخرج للتدريس فى باريس، فى حين أن البعض الآخر عادوا إلى بلدانهم وأقاليمهم ليضطلعوا بمهمة التدريس في مؤسساتها التعليمية.

---
(1) 3, 24,3.

وقد ساعد هذا المناخ على ظهور بعض التخصصات التى اقترنت ببعض الجامعات، فلقد اشتهرت جامعة بولونا بدراسة القانون، فى حين اشتهرت جامعة مونبلييه بدراسة الطب، واشتهرت مدرسة سان فكتور بدراسات التصوف اللاهوتى، أما مدرسة شارتر فقد اشتهرت فى القرن الثانى عشر بدراسة فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون أيضا، إلى جانب اهتمامها بالدراسات الإنسانية، ومن أعلام هذه المدرسة كان ثيودريك من شارتر "ثيرى" الذى كان مشرفا على المدرسة سنة ١١٢١م، ثم انتقل بعدها للتدريس فى باريس، ليعود ثانية إلى مدرسة شارتر سنة ١١٤١م، حيث صار مديرا لها خلفًا لجلبرت دى لابوريه، وقد وصف جون من سالزبورى هذا العالم بأنه ضليع فى مجال الإنسانيات، وموثق جيد للفنون والآداب.

ولقد أولى ثيرى اهتمامًا خاصا بالفنون السبعة الحرة، ودخل فى جدل عنيف مع جماعة كانت تناهض الدراسات الإنسانية عرفت باسم – cor nificion نظرًا لاحتقارها الدراسات الإنسانية ومن أعلام هذه المدرسة أيضا وليم من كوشن (حوالى ١٠٨٠–١١٥٤م) الذى كان يدرس على يد برنارد من شارتر، ثم انتقل للتدريس فى باريس، وصار معلمًا خاصا للأمير هنرى بالانتاجنت وقد شن وليم هجوما على أعداء العلوم الإنسانية، وانكب على دراسة الأجرومية، ولذا فإن جون من سالزبورى يصفه بأنه من أكثر الموهوبين فى حقل الأجرومية بعد برنارد من شارتر(1).

أما جون من سالزبورى (١١١٥/ ٢٠– ١١٨٠م) فكان من أبرز فلاسفة هذه الحقبة فى العلوم الإنسانية فى مدرسة شارتر، مع أنه لم يتلق تعليمه فى مدرسة شارتر، فإنه أصبح أسقفا للمدينة سنة ١١٧٦، وكان جون شديد الحماس للفنون السبعة الحرة، كما كان ملما بالكلاسيكيات اللاتينية وبالخطيب شيشيرون بصفة خاصة، كما أنه كان ينعى على التدهور المتبربر الذى أصاب أسلوبيه اللسان اللاتينى فى العصر الوسطى، ومن ثم فإنه شن هجومًا على الجماعة المناهضة لفن الخطابة

(1) Metal.,1,5.

والأسلوبية المنمقة، وقد أولى جون اهتماما خاصاً بأسلوب كتابته، ولذا فإنه يمثل خير ما أنتجه القرن الثانى عشر من فلاسفة فى مجال الإنسانيات، مثلما كان القديس برنارد دى كليرفوه فى فكره الإنسانى وترانمية الدينية وكتاباته الروحية.

وإذا وصلنا إلى القرن الثالث عشر، فإننا لا نبحث فى أعمال فلاسفة هذا القرن عن الأسلوبية اللاتينية؛ لأنهم قد اهتموا فى المقام الأول بالمحتوى الفكرى أكثر من اهتمامهم بالشكل أو الأسلوب.

٣- كان لمدرسة شارتر، قبل أن يصيبها التدهور فى القرن الثانى عشر، تاريخ طويل من العطاء الفكرى، فلقد تأسست سنة ٩٩٠م على يد فولبير وهو من تلاميذ جريرت من أورياك الذى يعد واحدا من أبرز مفكرى القرن العاشر فى مجال الفكر والإنسانيات، والذى اضطلع بالتدريس فى كل من ريمز وباريس، كما قام بعدة زيارات إلى بلاط الإمبراطور الألمانى، ثم أصبح أسقفًا لمدينة بوبيو، فكبيراً لأساقفة ريميز ورافنا تباعا، ثم جلس على عرش البابوية نفسه تحت اسم سلفستر الثانى وتوى سنة ١٠٠٣م، ومنذ تأسيسها تميزت مدرسة شارتر، حتى القرن الثانى عشر، بروح محافظة ومذاق خاص، ظهر واضحا فى تمسكها بالتقاليد الأفلاطونية، وبخاصة محاورة "طيماوسش كما أبدت حنوا نحو أفكار الفيلسوف بوئثيوس وعلى هذا نجد برنارد من شارتر، الذى كان مشرفا ثم مديراً للمدرسة ما بين أعوام ١١١٤-١١٢٤م، يتمسك بالنظرية القائلة بأن المادة كانت موجودة فى حال من الفوضى قبل اتخاذها صورة بعينها، أى قبل أن يخلق النظام من قلب الفوضى. وقد وصفه جون من سالزبورى بأنه "أعلم الأفلاطونيين فى عصره"[1]، كما أن برنارد هذا كان يعتقد بأن الطبيعة كائن حى، إلى جانب قبوله للنظرية الأفلاطونية عن "عالم الروح"، وقد تبعه فى هذا الخط المفكر برنارد من تور "سلفستريوس" الذى كان مديراً لمدرسة شارتر سنة ١١٥٦م، الذى نظم قصيدة بعنوان "العالم الكونى" **De mumdi uin versitate** مستعينا بتعليقات كالديوس

(1) Metal., 4,35.

على محاورة "طيماوس" لأفلاطون، مصوراً عالم الروح بأنه المحرك للطبيعة، والمكون للكائنات الطبيعية من الفوضى التى كانت عليها المادة الأولى، طبقا للمثل الخاصة بالذات الإلهية.

أما المفكر وليم من كونش فقد مضى إلى أبعد من هذا بأن طابق بين "عالم الروح" وبين الروح القدس الأمر الذى دعا وليم من سان ثيودريك إلى مهاجمته، ونتيجة لهذا الهجوم اضطر كونش إلى التراجع عن آرائه، وأعلن أنه مسيحى مخلص، وليس عضواً فى "الأكاديمية الأفلاطونية".

وإلى جانب هذه الموجه الفكرية التى حفظت على روح محاورة "طيماوس" نزعت مدرسة شارتر أيضا نحو "الواقعية المسرفة" من أن شخصين بارزين من أبناء عقيدة المدرسة وهما جلبرت دى لابوريه، وجون من سالزبورى، لم يكونا من أتباع هذه الواقعية المسرفة.

ومن أعلام مدرسة شارتر أيضا كالارمبالد من أراس، وهو تلميذ لتيودريك من شارتر الذى أصبح مشرفا على مدرسة أراس سنة ١١٥٢م ثم كبير لشمامستها سنة ١١٦٠م ، والذى قام بالتعليق على أطروحة بوئثيوس عن "الثالوث" ليرد بذلك على واقعية، جلبرت دى لابوريه، قائلا بأنه توجد إنسانية واحدة فقط فى جميع أبناء البشر، وأن الأفراد يختلفون فقط طبقا لأسباب عرضية تختلف من واحد لآخر[1].

٤ – وعلى الرغم من شغف أبناء مدرسة شارتر بمحاورة طيماوس لأفلاطون، فإنهم كانوا يقدرون أيضا فكر أرسطو ويتمسكون بالمنطق الأرسطى فى أفكارهم، كما أنهم جاهروا بنظرية البنية المادية للكون Hylomorphism لأول مرة فى القرن الثانى عشر ومن هذا المنطلق نادى برنارد من شارتر بأن الأشياء الطبيعية تتألف من صورة ومادة "هيولى" وقد أطلق على الصورة الأولية أنها نسخ من المثل العليا الإلهية، وهذه

(1) Ed. W. Janssen, P. 42.

المعلومات قد أتت إلينا عن طريق جون من سالزبورى الذى يحدثنا بأن برنارد وتلاميذه قد حاولوا المصالحة بين الحكمين أفلاطون وأرسطو[١]، كذلك يلاحظ أن برنارد من تور قد نادى هو أيضا بأن صور الأشياء إن هى إلا "نسخ" من المثل العليا الإلهية، فى حين أن كلامبالد من آراس قد وصف المادة بأنها، فى حالة من الفيض الدائم، وبأنها تمثل "صيرورة" الأشياء[٢]، أما الصورة فإنها تتأتى من اكتمال وتمام هذه الأشياء، وبهذا يكون برنارد من تورقد فسر المادة عند أرسطو على ضوء تعاليم أفلاطون عن صيرورة وتشكل الأشياء.

أما وليم من كونش فقد اتخذ لنفسه خطًا مستقلا عندما تبنى نظرية ديموقريطس عن الذرة[٣].

وبصفة عامة يمكن القول بأن أساتذة مدرسة شارتر قد تبنوا نظرية أرسطو عن البنية المادية للكون، إن كانوا قد فسروها على ضوء محاورة "طيماوس" لأفلاطون[٤].

٥ – إن النظرية القائلة بأن الأشياء الطبيعية تتكون من مادة "هيولى" وصورة، حيث تكون الصورة نسخة من المثل الأعلى الإلهى، تميز فى وضوح بين الله ومخلوقاته، وهى بهذا لا تقول "بواحدية" الوجود Pantheism غير أن بعض أفراد مدرسة شارتر قد استخدموا بعض المصطلحات التى إنْ أخذت بحرفيتها، فإنها قد تشى بأفكار عن واحدية الوجود؛ فمثلا نجد تيودريك من شارتر، وهو الشقيق الأصغر لبرنارد، يحاج بأن كل الصورة ترجع إلى صورة أزلية واحدة، هى الصورة الإلهية لكل الصور فإن الإلوهية هى الصورة الجوهرية. لكل الأشياء، أما الخلق فهو نتاج "الكثرة عن الواحد"[٥].

(1) Metal., 2, 17.

(2) Ed, W. Janssen, PP44and 63.

(3) P.L., 90, 1132.

(4) Gilbert de la poree, in P.L , 64, 1367.

(5) De Sex dierum Operibus, ed. W. Hanssen, PP. 15, 21, 108, 109.

ومع أن هذه النصوص، لو أخذت بحرفيتها وفى معزل عن السياق العام، توحى بإشارات إلى الأفكار واحدية الوجود "أو التفسير الأحادى، فإن القرائن مجتمعة لا تبرر القول بأن تيودريك من شارتر أو كلارمبالد من آداس كانا يقصدان المناداة بمبدأ "أحادى"؛ ذلك لأن تيودريك نفسه بعد أن يقول بأن العودة الإلهية موجودة فى كل الصور، فإنه ليحفظ مباشرة يوصى بأن الصورة الإلهية هى كما وتكامل جميع الأشياء مما يوحدى بأن صورة الخلائق ليست من الجوهر الإلهى، وعلى هذا ينبغى أن تفهم أفكار ثيورديك على ضوء نظريته، فإن المثال الأعلى حيث يقول بوضوح بأن العودة الإلهية لا يمكن لها أن تتجسد فى الملموس أو المحسوس من بشر أو حيوان أو جماد، وبالمثل فإن كلارمبالد من آراس عندما يتحدث عن المثل الأعلى فإنه يصر على أن صور الماديات لا تزيد من كونها، مماثلة "او محاكاة" للمثل الأعلى أما العبارات الواردة عن هذين المفكرين عن الفيض الإلهى، فهى مقتبسة من عند الفيلسوف "بوئثيوس" وهى لا تعنى الفيض بمعناه الحرفى، لا عند هذين المفكرين ولا عند بوئثيوس نفسه، فهى لا تزيد عن كونها عبارات مختزنة ومتواترة تناقلها المفكرون كما هى، ولا ينبغى أن تؤخذ على عواهنها بمعناها الحرفى.

٦ – مع أن جون سالزبورى لم يتلق تعليمه فى مدرسة شارتر، فإن هذا لا يمنع مبدأ التعريج فى هذا السياق على فلسفته عن الدولة، كما وردت فى كتابه عن "الحكم الجماعى" **Polycracticus** لقد أدى النزاع حول "التراث العلمانى" **Loy investiture** بين البابوية والإمبراطورية الألمانية إلى تصدى بعض الكتاب لهذه المشكلة للتعبير عن وجهات نظرهم فى هذه القضية، خاصة فيما يتعلق بواجب الدولة والحاكم، على أن واحداً أو اثنين من هؤلاء الكتاب قد مضيا إلى شوط أبعد، وقدما صورة مبسطة لنظرية سياسية فالكاتب مانيجولد من لا وتنباخ "القرن السادس عشر" مثلاً يعرف سلطة الحاكم بأنها عقد بينه وبين الشعب الذى يحكمه.

كما أنه يعلن سلطة الحاكم بأنها عقد بينه وبين الشعب الذى يحكمه[1]. كما أنه يعلن[2] بأن الملك إن هو تخلى عن القانون فى حكمه وأصبح طاغية، فإنه بهذا يعصف بالعقد مع شعبه الذى فوضه أساسا بالحكم، وبأن للشعب فى هذه الحالة الحق فى خلعه عن العرش وهذه الأفكار عن سيادة القانون والعدالة كأساس للحكم والدولة كقاعدة للقانون الطبيعى أو المدنى قد استقيت من نصوص عن شيشرون والفلاسفة الرواقيين والمحلفين الرومان، والتى تتردد كثيراً فى كتابات جون من سالزبورى، الذى استعان فى بلورة أفكاره أيضا بأفكار القديس أغسطينوس، فى "مدينة الله" وكذا بأفكار القديس إمبروز عن "الوظائف".

ومع أن جون من سالزبورى لم يقدم نظرية متكاملة تماثل نظريةماينجولد من لاوتنباخ، فإنه قد أكد على أن الأمر ليس فوق طائلة القانون، وأنه رغم ما قد يزعمه حملة المباخر عن الناس، عن "سيدهم" الأمير، فإنه لا يوافق على أن تكون لهذا الأمر حرية مطلقة تتجاوز حدود القانون.

ولكن ماذا كانجون ولا وتنباخ يقصدان على وجه التحديد؟

إن جون من سالزبورى كان يضع فى اعتباره "وهذا هو شغله الشاغل" فكرة القانون الطبيعى كما نادى بها الرواقيون، التى يجب أن تكون النموذج الذى تحتذى به القوانين الوضعية جميعا وعلى هذا فإن الأمير ليس حراً فى وضع القوانين التى تتعارض مع القانون الطبيعى أو العدالة أو الإجماع الشعبى، وبقدر ما تتفق القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى والدالة عادة ما تحدد هوية الحاكم، إن كان أميراً صالحاً أم طاغية فإن انصرف الحاكم إلى إنقاذ أسس القانون الطبيعى والعدالة الطبيعية فهو أمير بحق، أما إن هو يصف بهذه التواجد الطبيعية، فإنه يتحول إلى طاغية يحكم وفق أهوائه ونزواته، وبذلك يخرج عن أمانة أداء وظيفته كما ينبغى.

(1) Liber ad Gebehardum, 30, and 47.

(2) Ibid., 47.

ولعلنا نتساءل أيضا: هل كان جون من سالزبرى يقصد شيئا محدداً فى قوله بضرورة خضوع الأمير لأحكام القانون؟ إن جون هنا يردد ما كان متداولاً بين المعاصرين من أن الأمير يخضع للقانون، بمعنى ضرورة أن يتوافق أسلوب حكمه مع العرف السائد وتقاليد الأسلاف والنظم المحلية القائمة التى أخذت تتبلور مع مرور الوقت، ومع أنه لم يهتم كثيراً فى كتاباته السياسية بالتقاليد الإقطاعية السائدة فى زمانه، بل اعتمد على كتابات الرومانى القدامى، إلا أنه يعكس النظرة العامة الشائعة بين الناس فى وقته حول هذا الأمر، وذلك من نظرته للقانون الرومانى، وهو فى نفس الوقت لا يقبل رأى المحلّفين الرومان ومؤداه أن ما يرغب فيه الأمير من رأى يصبح له فعالية القانون، ولا ينطبق هذا الرأى على الملوك الإقطاعيين فى عصره.

ولكن حيث إن جون قد امتدح القانون الرومانى واعتبره من أهم الركائز الحضارية لأوروبا، فقد كان لزاما عليه أن يقدم تفسيراً لرأى المحلفين الرومان، دون أن يتخلى عن أفكاره بضرورة تقييد سلطة الأمير.

لو أننا نظرنا إلى أصحاب مقولة المحلفين الرومان التى تخول للأمير صلاحيات مطلقة، فإننا نجد على رأسهم مفكراً اسمه أوليبان، وهو محام كان يحاول تبرير صلاحيات الإمبراطورية وإضفاء الشرعية على سياساته، والواقع أن رجال القانون فى العصر الجمهورى لروما كانوا ينادون بسيادة القانون ضرورة خضوع القضاة لأحكامه، ولكن عندما حل حضر الإمبراطورية الرومانية المقدسة، صار الإمبراطور نفسه واحداً من مصادر القانون الوضعى، وكان على رجال القانون أن يسارعوا بتقديم مشروعية لهذا التفسير.

ويرى أوليبان أنه على الرغم من أن السلطة التشريعية للإمبراطور مستمدة من الشعب الرومانى، فإن هذا الشعب وفق قانون الحكم (Lex regia) ينقل هذه الصلاحيات إلى شخص الإمبراطور، وبهذا تكتسب إرادة الإمبراطور وقراراته قوة القانون نفسه، وبهذا فإن أولبيان إنما يفسر شرعية القرارات التى تصدر عن

الإمبراطور، ولكنه لم يكن فى هذا بصدد طرح نظرية سياسية يبررها تجاوز الإمبراطور لحدود العدالة الطبيعية والمبادئ الأخلاقية.

وفى تعليقه على رأى أولبيان، يقول جون من سالزيورى إن أولبيان لا يقصد بمقولته أن يبرز أية مظالم تقع من جانب الأمير، وإنما يقصد أن يلتزم الأمير بقواعد العدالة الطبيعية النابعة من حب حقيقى لروح العدالة، وليس خوفا من العقاب الذى لا ينطبق على شخصه كأمير: ويفهم من هذا أن جون من سالزبورى كان بدوره يعبر عن الشعور السائد فى عصر الإقطاع بين رجال القانون، ومن ثم فهو لا يناقض مقولة أولبيان[١].

على أنه فى أواخر العصور الوسطى، عندما قام بعض المنظِّرين السياسين بتطبيق مقولة أولبيان عن صلاحيات الإمبراطور على الملوك من قوميات أوروبية مختلفة، فقد فسروا هذه الصلاحيات فى إطار من مفهوم الحكم المطلق، وبذلك تباعدوا عن وجهة النظر السائدة فى العصور الوسطى، وحولوا مقولة أولبيان القانونية إلى عبارة مجردة من ثوب نظرية سياسية عن الحكم المطلق[٢].

وخلاصة القول أن جون سالزيورى كان يقر سمو السلطة الكنسية على السلطة الزمنية "لأن الأمير بين الأمر وبين الطاغية، موضحًا أنه من المشروع أيضا قتل الطغاة؛ لأن الطغيان مناهض للصالح العام، ومن ثم ينبغى القضاء عليه، وإن كان لا يحبذ استخدام السم فى التخلص من هذا الطاغية أو ذاك!.

---

(1) Polycrat., 4, 3.

(2) Ibid., 8,10.

الفصل السابع عشر

مدرسة سان فيكتور

هيو من سان فكتور :

البراهين على وجود الله، الإيمان، التصوف –

ريتشار من سان فكتور: البراهين على وجود الله

جودفرى من سان فكتور – والتر من سان فكتور

كان دير سان فكتور خارج أسوار باريس منصوبا تحت لواء التقاليد الرهبانية الأغسطينية، وكنا قد ذكرنا أن وليم شامبو قد اعتزل الدنيا إلى هذا الدير بعد أن أفحمه خصمه الفيلسوف بطرس أبيلارد ولكن المدرسة اشتهرت وترجع شهرة هذا الدير بوجه خاص إلى مفكرين مرموقين، أحدهما ألمانى وهو هيوم من سان فكتور، والثانى إسكتلندى وهو ريتشارد من سان فكتور:

١ – هيو من سان فكتور:

ولد هيو فى ولاية سكوفيا سنة ١٠٩٦ لأسرة نبيلة، وتلقى تعليمه المبكر فى دير هامر ألبية على مقربة من مدينة هالبرشان، وبعد أن ارتدى مسوح الرهبان قصد إلى باريس سنة ١١١٥م ليواصل دراساته فى دير سان فكتور، وفى سنة ١١٢٥م بدأ يحاضر فى هذا الدير، وبدءًا من سنة ١١٣٣م حتى وفاته سنة ١١٤١م صار مشرفًا على هذه المدرسة، وكان واحداً من أبرز اللاهوتين فى عصره؛ إذ كان متضلعًا فى العقيدة والتصوف، كما أنه لم يكن معاديا لدراسة الآداب، شريطة ألا تحيد عن جادة الصواب، بقصد الارتقاء بعلوم اللاهوت والمعرفة بشكل عام، من أقوال هيو المأثورة،

اطلبوا العلم بكل فروعه وسوف تجدون أن العلم ينفع ولا يضر[١]، وأهم أعمال هيو من وجهة النظر الفلسفية كتاب "ديداسكاليون" "ميثاق العلم والتعليم" الذى يقع فى سبعة أبواب يعالج فيها الفنون السبعة الحرة "فى ثلاث أبواب" واللاهوت "فى ثلاث أبواب" والتأمل الدينى فى "باب واحد" ويلاحظ أن كتابات هيو اللاهوتية عن الأسرار الكنسية تمثل أهمية بالغة للاهوتين، وكذلك قام هيو بعقد مقارنة بين بعض الشروح الدينية والأفكار الصوفية، إلى جانب تعليقات عن كتاب "الهايرياركية السماوية" لديونسيوس المنحول، مستعينا بترجمة جون سكوتوس إيرجينا اللاتينية لهذا الكتاب.

وكنا ذكرنا فى موضع سابق جهود هيو فى تصنيف العلوم، ضمن حديثنا عن الحركة الفكرية فى القرن الثانى عشر، فى إطار استخدام الديالكتيك فى علوم اللاهوت، كذلك عرجنا على نظريته فى التجريد، عند معالجتنا لقضية الكليات[٢]. وهاتان النقطتان الأخيرتان تدلان على تأثر هيو بالفكر الأرسطى، فى حين أن معالجاته السيكولوجية تتسم بالمذاق الأغسطينى، ومن أقوال هيو الشهيرة لا يوجد إنسان عاقل لا يدرك أنه موجود، ومع ذلك فإن الإنسان عندما يبدأ فى التفكير فى هويته أو كينونته، فإنه يذهب إلى أن كل ما يلخصه الناس عنه أو يمكنهم ملاحظته عنه أبعد ما يكون عن كيانه الفعلى، والسبب هو أن الملكة العقلية التى تكمن فى دواخلنا، رغم اتحادها مع الجسد، تظل متمايزة بعقلانيتها عن الجسد المادى، ومن ثم فهى شىء مختلف تماما[٣]، وبمعنى آخر فإن الوعى والاستبطان السيكولوجى يشهد أن ليس فقط على وجه الروح ,إنما أيضا على عدم "ماديتها ويقرر هيو أن الروح كيان خاص بالذات، كما أنها، تملك عقلانيتها، "الروحية" وشخصيتها من خلال ذاتها، فى حين أن الجسد لا يزيد عن كونه عنصراً مشاركا فى الشخصية الآدمية، أو فى شراكة مع الروح العقلانية[٤]، ويقول هيو

(1) P.L., 167, 800E.

(2) See P. 153 (in the original English text).

(3)P.L., 176, 825A.

(4) Ibid., 176, 409.

إن الاتحاد بين الروح والجسد هو من قبيل "الإضافية" أكثر من كونه من باب التركيب[١].

لقد قدم هيو إسهامات هامة فى تطوير اللاهوت الطبيعى من خلال جدلية "بعدية aposteriori تقوم على الخبرة الذاتية والخارجية أيضا. وهو منطلق فى برهانه من وعى خبرى ذاتى من منظور عقلانى لا مادى، وهو يقول فى ذلك بأن الوعى بالذات أمر ضرورى لوجود الكائن العاقل، وبالنسبة للروح فإنه يعتقد أنها لم تكن دوما على وعى بوجودها فى زمن معين، وإنما اكتسبت هذا الوجود من الله[٢].

وهذا البرهان الذى يقدمه هيو مبتسر إلى حد ما، وهو يتضمن بعض المسلَّمات المنطقية عن عقلانية المبادئ الأولى، وأنه من المستحيل أن نتتبع التسلسل الروحى إلى ما لا نهاية. وهذا البرهان الذاتى يذكرنا بأقوال القديس أغسطينوس إن كان أغسطينوس قد ركز على معرفة الروح للحقائق الأزلية من خلال الخبرة الطبيعية لوعى الروح بذاتها.

أما البرهان الثانى الذى يقدمه هيو، فهو قائم على الخبرة الخارجية من واقع الحياة المعيشة، وحقيقة تبدل الأحوال وتغيرها، فالأمور جميعها تقوم لها قائمة ثم تنتهى بالزوال، ومحصلّة هذا كله وجود بداية يتركز على المولد والحياة ثم الزوال، وهذه البداية الأولى تتطلب بالضرورة وجود علّه أولية لأشياء ليس لها ديمومة؛ لأنه مقضى عليها بالانتهاء، ومعنى كل ذلك أن كل الأشياء قد تأتت عن "على" خارجة عن ذاتها[٣]. إن هذا البرهان "الخارجى" نجده عند القديس يوحنا الدمشقى[٤] فى كتابه "العقيدة الأرثوذكسية". وإن كان هيو يحاول أن يبيّن فى طرحه بعض نقاط الضعف فى رؤية الدمشقى.

(1) Ibid., 176, 219.

(2) De Secramentis, 3,7, P.L., 176, 219.

(3) Ibid., 3, 10, P.L. 176,, 219 and Sent., I, 3, P.L. 16, 45.

(4) I. 3, P.G., 94, 796 A.

وبالإضافة إلى برهان التبدل والتغير، فإن هيو يطرح برهانا "غائيا" أيضا فى أفكاره[1] فهو يقول إننا لو نظرنا إلى عالم الحيوان، فإننا نلاحظ أن الحواس والرغبات الحيوانية تجد ما يشبعها فى أشياء هذا العالم بحركة التنوع، الذى غالبا ما يتم فى شيء من الانسجام والتناغم، ويلاحظ أيضا أن التطور أو اكتساب الشيء لخواص جديدة لا تتأتى من ذات الشيء بدون محرك خارجى محفز. ومن هذا يخلص هو إلى أن العوامل الثلاثة "من تغير وتناغم وتطور" تفند فكرة "الصدفة" وتشير إلى وجود عناية كبرى وراء هذه التطورات فى مسيرة الأشياء "طبقا للناموس"[2].

قد لا يبدو هذا البرهان الأخير مقنعًا تماما بالصيغة التى يطرحها هيو، ولكنه يقول إنه يستند فى رأيه إلى قرائن خبرية، يذكر أيضا أن هيو قد تبنى نظرية وليم من كونش عن البنية الذرية للمادة، وبأن هذه الذرات أجسام بسيطة، قادرة على النماء والتطور[3].

من هذا العرض يتضح أن هيو من سان فكتور كان مقتنعا بكتابه المعرفة الطبيعية فى التوصل إلى حقيقة وجود الله، بشرط أن يكون هذا مقرونا بالإيمان؛ لأن الإيمان هو "عين التفهم Ocutus Contemplationis التى من خلالها تتمكن الروح من معاينة الله، بعد أن أثقلتها الخطايا بغشاوة الظلمة والجهالة، كما أن الأسرار التى تتجاوز طاقة العقل البشرى لا يمكن تفهمها إلا من خلال إيمان القلب، وحيث أن هذه الأسرار تفوق طاقة العقل البشرى، فإن الوحى السماوى والإيمان يصبحان ضرورة للتفهم والإدراك وهذه الأسرار، رغم أنها متساوقة مع العقل السليم، ويمكن أن تصبح موضوعا للمعرفة، فإنها فى النفس البشرية مهما بلغت قدرته يظل عاجزًا وقاصرًا بعد أن أصابته ظلماء الخطيئة.

(1) P.L., 176, 826.

(2) Cf. De Fide Oithodoxa, I, 31, P.G., 94, 795B.

(3) De Sacramentis, I, 6, 37, P.L., 176, 795B.

وإذا نظرنا إلى المعرفة فى حد ذاتها- فيما يقول هيو- سوف نلاحظ أنها تحتل موقعا مرموقًا بالنسبة لموقع الإيمان، لأنه فى حين أن الإيمان ينطوى على التسليم بأشياء غيبية، فإن أهل المعرفة يتجاوزن مجرد الإيمان المتواتر بأعمال العقل وملكاته. ولا يعنى هنا أن هيو من سان فكتور ينتقص من قدر الإيمان؛ لأنه يعود ليصرح بأنه مهما بلغ مقدار المعرفة، إلا أنها لا تكفى لتكون بديلا عن الإيمان "وهذا بخلاف ما قال به الفيلسوف هيجل فى عصرنا الحديث".

ومع أن "عين التفهم" قد شابها الظلام بفعل الخطيئة، إلا أن العقل يمكنه أن يتعالى على درج التأمل بمعاينة الله، وذلك بفضل النعمة الإلهية، ويعنى هذا أن التصوف الروحانى يمثل عند هيو قمة المعرفة، وليس هنا المقام للخوض تفصيلا فى أفكار هيو عن التصوف والزهد، ولكن يجب ملاحظة أن تصوفه لم يكن من باب الترف الروحى، وإنما هو جانب أساسى لتركيبته اللاهوتية الفلسفية، فهو فى مجال الفلسفة يسوق البراهين على وجود الله من خلال مملكة العقل الطبيعة، أما فى مجال اللاهوت فإن العقل ينطق عن طبيعة الله من خلال الديالكتيك كأداة لفهم الأسرار الإلهية على قاعدة راسخة من الإيمان.

ومع ذلك فإن المعرفة الفلسفية واللاهوتية عن الله لا ترقى إلى الخبرة الذاتية الصوفية، التى بفعل المحبة يمكنها أن تصل إلى المدارك الأعلى للفهم، ومن ناحية أخرى، يعتقد هيو- بأن هذه المعرفة الصوفية لا تمثل الرؤية الكاملة؛ لأن الحضرة الإلهية عندما تغمر الروح المتطلعة إلى فوق بنورانيتها تجعل الروح عاجزة عن المعاينة. وعليه فإن معرفة الله سواء عن طريق الإيمان أو من خلال الروح الصوفى تظل فى مقام أدنى من مقام المعاينة الطوباوية للسماوات.

٢ - ريتشارد من سان فكتور:

ولد ريتشارد فى إسكتلندا ثم قدّم إلى باريس فى صدر شبابه لينضم إلى دير سان فكتور حتى اختير وكيلا لمقدم الدير سنة ١١٥٧م، ثم مقدما لنفس الدير سنة ١١٦٢، وقد تفوى ١١٧٣م.

وقد ابتلى دير سان فكتور بوقت عصيب خلال هذه الفترة؛ لأن رئيسه إرفيزيوس، وهو إنجليزى الأصل، كان متلافا لموارد الدير وقواعده جميعًا، حتى إن البابا السكندر الثالث قد وصفه بأنه "قيصر آخر" وأجبره على الاستقالة من منــصبه سنة ١١٧٢م، أى قبل عام واحد من وفاة ريتشارد، ورغم قسوته وتسلط رئيس الدير، فإن ريتشارد قد قدم للرهبانية قدوة حسنة، وحياة نظيفة وأفكارًا ممتعة.

ويعد ريتشارد من الشخصيات الهامة فى الفكر اللاهوتى للعصور الوسطى، وأهم أعماله كتاب "من الثالوث" فى ستة أبواب، كما أنه كان فيلسوفًا ومتصوفا، وقد وضع كتابين عن حياة التأمل بعنوان: "بنيامين الصغير" و"بنيامين الكبير" الأول للإعداد الروحى لحياة التأمل، الثانى عن نعمة حياة التأمل، وبهذا يكون ريتشارد خلفًا جديرا لسلفه هيو من سان فكتور.

لقد أكد ريتشارد- كما فعل سلفه هيو- على ضرورة استخدام العقل فى تقصى الحقيقة فهو يقول: كثيرًا ما قرأتُ عن وحدانية الله وأزليته وعظمته وقدرته وسلطانه على كل شىء- لقد قرأتُ عن إلهى أنه واحد فى جوهره، من ثلاث أقانيم.. هذا كله قد أطلعت عليه، ولكننى لا أتذكر أننى قرأت كيف يتأتى للمرء أن يقيم البرهان على كل هذه الأمور.."(١) ويضيف على ذلك قوله: إن الثقات فى هذه الأمور كثيرون، ولكن أقوالهم خالية من جدلية التمحيص والخبرة، أن أضطلع بهمة جديدة علّها تفيد العقول المجتهدة من الباحثين ولو بقدر قليل، إن لم أتمكن من إقناعهم إقناعا تامًا.

---

(1) De Trinit., I, 2, P.L., 195, 893 BC

إن هذه العبارات تحمل بين ثناياها روح القديس أنسلم وشعاره القائل "إننى أؤمن لكى أتفهم" ويعنى ذلك أن ريتشارد يسلم مقدما بقواعد العقيدة، ولكنه يمضى بعد هذا الإيمان محاولاً تفهم هذه العقيدة والبرهنة على حقيقتها، ومثلما فعل القديس أنسلم فى محاولته للتدليل على "الثالوث" من خلال ما أسماه "العلل الضرورية" فكذلك فعل ريتشارد بدوره فى بداية كتاب "عن الثالوث"(١) إننى أسعى بعون من الله إلى التوصل إلى البراهين الممكنة، بل والضرورية لتثبيت هذا الإيمان.

وهو يقول أيضا إنه انطلاقا من وجود "علل ضرورية" لما هو قائم بالضرورة، فإن مسألة الثالوث فى واحد تبُنى هى أيضا على ضرورة وعلية، ويعترف ريتشارد فى نفس الوقت أن تفهم أسرار عقيدة الثالوث مسألة عويصة على العقل البشرى، ولكن هذا لا يمنع محاولة تفهم الأقانيم الثلاثة من خلال فهمنا للمحبة الإلهية التى تجمع بين هذه الأقانيم"(٢).

لقد كان لأفكار ريتشارد عن الثالوث تأثير واضح على أتباع مدرسة اللاهوت الطبيعى، كما أن البراهين التى قدمها على وجود الله تعد براهين هامة من وجهة النظر الفلسفية، ففى تقديره أن مثل هذه البراهين ينبغى أن تقوم على الخبرة: ينبغى أن نبدأ من الأشياء التى لا نشك فيها، من خلال هذه الأشياء اليقينية من واقع خبراتنا يمكننا أن نُعمل عقولنا فى الأشياء التى تتجاوز هذه الخبرات نفسها(٣) وهذه الأشياء التى نخبرها هى أمور عرضية، لها بداية ونهاية، ومن ثم فهى ليست من الضرورة فى شىء، لأننا لا نستطيع الحكم عليها- أى قبل وجودها - بصورة قبلية- apriori وإنما نحن نعرفها فقط من خلال خبراتنا الواقعية بها(٤).

(1) P.L., 196, 892C.

(2) Ibid., 195, 72A.

(3) Ibid., 196, 894.

(4) P.L., 196, 892.

إن نقطة البداية فى هذا الرأى تعتمد على خبرتنا مع الأشياء العارة، ولكن لكى تصبح أحكامنا سليمة لابد لنا من الانطلاق من قواعد تستند إلى حقائق[1]، بمعنى ضرورة الاعتماد على مبدأ يقيني، وهذا المبدأ يقر بأن كل شيء له وجود أو سوف يكون له وجود لابد وأن له كيانا من ذاته أو من خارج ذاته، ويعنى هذا أن كل ما هو موجود أو سوف يكون له وجود يستمد كينونته إما منذ الأزل أو عند لحظة زمنية معينة، ووفقا لهذا المبدأ بحديه المتناقضين "الأزل لا الميقات" يقسم الوجود إلى الأقسام التالية:

١ – وجود منذ الأزل ومن ذاته.

٢ – وجود ليس من الأزل وليس من ذاته.

٣ – وجود من الأزل ولكن ليس من ذاته.

٤ – وجود ليس من الأزل ولكن من ذاته.

وهذا التقسيم الرباعى قابل للاختصار إلى ثلاث أقسام فقط؛ لأن الشيء الذى ليس من الأزل ولكن من ذاته أمر مستحيل، نظرا لانتفاء الضرورة فى هذا الشيء[2]

وبالنسبة للأشياء التى ندركها عن طريق الخبرة فى حياتنا العادية، سواء فى مملكة البشر أو ممالك الحيوان والنبات وفى الطبيعة بشكل عام، فهى أشياء عرضية وهالكة؛ لأن لها بدايات فى وقت ما من الزمن، ومن ثم فهى ليست أزلية، وهذه الأشياء لا يمكن أن تكون قد وجدت من ذاتها، وإنما هى قد تأتت بفعل محرك خارج هذه الأشياء، ومؤدى هذا كله أنه لابد من التسليم بوجود موجود من ذاته، أى موجود بالضرورة، لأنه بدون الموجود الضرورى ينتفى وجود أى شيء آخر، فعالم على سبيل المثال، هو أيضا عرضى لا يمثل وجوداً من ذاته؛ لأنه يتألف من أشياء عرضية وإلى زوال.

---

(1)Ibid , 196, 893.

(2) Cf., ibid , 196, 893.

يلاحظ أن ريتشارد يخالف القديس أنسلم فى بعض البراهين، ثم يتبنى أفكاره فى براهين أخرى[1]، فهو يقول بأن واقع الخبرة هو الذى يبيّن للإنسان درجات ومراتب الخير أو الكمال، كما أن الشيء المعقول يأتى فى مقام أعلى من الشيء غير المعقول، ومن هذا المنطلق الخبرى يحاج ريتشارد بأن هذا التسلسل إلى أعلى فى المقامات لابد وأن يصل بنا إلى القمة التى لا يعلوها شيء آخر. ولما كان الشيء المعقول أسمى من الشيء اللامعقول، فلابد من التسليم بأن هذا الجوهر الأعلى لابد وأن يكون العقلانية المطلقة، التى لا تستمد خواصها مما هو أدنى منها درجة، مما يعنى أيضا أن هذا الكيان وجوهره منبثق من ذاته، فالجوهر الأعلى إذن أزلى بالضرورة ومن ذاته أيضا، وهو الكائن الضرورى الوجود.

وفى الخطوة التالية يحاول ريتشارد البرهنة على وجود الله من فكرة "القدرة" الربانية[2]، بمعنى أن لا شيء فى الكون يمكنه الوجود ما لم يملك "القدرة" على الوجود من ذاته أو من خلاله قدرة أخرى.

كما أن الشيء الذى ليس له القدرة على الوجود ليس له وجود ألبته، ولكى بوجود شيء ما فلابد له أن يستمد هذه الصفة من نبع القدرة الأعلى، وهذه القدرة العليا هى مصدر وجود كل الأشياء، ولابد وأن تكون موجودة من ذاتها، وعلى هذه القدرة يعتمد كل جوهر وسلطة وحكمة، وبهذا لابد من التسليم بأن هذه القدرة هى الجوهر الأعلى ومنبع كل جوهر آخر وكل حكمة أخرى، وخلاصة هذا أن أصل كل قدرة بأشكالها المتعددة والمتنوعة هو الجوهر العلوى.

هذا الطرح الذى يقدمه ريتشارد من وجهة النظر العقلانية، كما يقول يسمو على وجهة النظر الخيالية التى نلحظ بها أحوال هذا العالم. والمنهج العقلانى "التأملى" هو الذى يمكننا من التأمل فى الخالق ذاته، ذلك أن المستوى الأدنى لمعاينة الأشياء يتم من

(1)De Trinit., I, 11, P.L., 196, 895-6.

(2) De Trinit., 1, 12, P.L., 196, 896.

خلال الحواس بطريقة مباشرة، أما المستوى الأوسط الذى يعتمد على منطقة العلية ونتائجها فإنه يدرك الأشياء غير المحسوسة، ولكن المستوى الأعلى يتمثل فى التأمل فى الأشياء غير المرئية وصولا إلى معاينة الحضرة الإلهية(١).

إن مستوى التأمل هو المقابل الروحى للإدراك الحسى، من حيث المعاينة المباشرة، ويكمن الخلاف بين التأمل والحس فى أن التأمل مساق روحانى قبالة الروحانية الكاملة.

لقد كان الأفكار ريتشارد من سان فكتور وتقسيمه المعرفة إلى ست درجات، بدءًا من إدراك جمال الله فى صنائعه الجميلة ووصولا إلى تحليق الروح بفعل النعمة الربانية تأثير بالغ على القديس بونافنتورا فى كتابه "رحلة العقل قبالة الله".

٣ - جودفرى من سان فكتور (ت١١٩٤م) :

كتب جودفرى كتابا بعنوان "ينبوع الفلسفة" صنّف فيه العلوم المختلفة معرجًا على كل من أفلاطون، وأرسطو، وبوئثيوس، وماكروبيوس، مع تخصيص فصل كامل لقضية الكليات والجدل الذى دار حولها.

أما والتر من سان فكتور (ت بعد ١١٨٠م) فهو الذى وضع كتابا مشهوراً بعنوان "ضد أهل التيه الفرنسيين الأربعة" وهم بطرس أبيلارد، وبطرس لومبارد، وبطرس من بواتييه، وجلبرت دى لابورييه، الزمن كانوا ممثلين للديالكتيك اللاهوتى ولقد نعت والتر هؤلاء الأربعة بالتزيد فى فهم أرسطو، وبالتطاول على الثالوث المقدس والتجسد قائلا: إن هؤلاء الأربعة قد تقيأوا الكثير من الهرطقات فى روح من الاستخفاف المدرسى والأضاليل.

---

(1) De gratia Contemplationis, 1, 3, 7, P.L., 196, 66 CD, 72C.

ويعنى هذا أن ولتر كان من مدرسة "المحافظين" المتزمتة، التى لا تمثل الروح الحرة التى اشتهرت بها مدرسة سان فكتور، والتى أخرجت مفكرين مرموقين من أمثال هيو الألمانى، وريتشارد الإسكتلندى، اللذان مزجا بين الفلسفة واللاهوت والديالكتيك والتصوف.

وفى جميع الأحوال فإن عقارب الساعة لا يمكن أن تدور إلى الوراء؛ لأن اللاهوت الديالكتيكى كان قد فرض نفسه على الساحة ليزدهر فى القرن التالى فى توليفة فكرية جديدة .

الفصل الثامن عشر
أتباع مذهب الثنائية وأصحاب نظرية وحدة الوجود
الألبجنزيوم والأطهار - آما لريك "عمودى"
من بينى Bene - داود من دينانت
من كتاب "المناجاة" (Monilogium)

١ - فى القرن الثالث عشر شن القديس دومينيك هجوما عنيفا ضد الطائفة المعروفة باسم "الألبجنزيين" "نسبة إلى بلدة ألبى Albi فى الجنوب الفرنسى". وهذه الطائفة، مثلها فى ذلك مثل بقية جماعات الأطهار Katharoi قد انتشر أتباعها فى جنوب فرنسا وفى إيطاليا فى القرن الثانى عشر، ويعتقد هؤلاء فى مبدأ الثنائية على طراز ما قال به المانويون "أتباع مانى الفارسى" وقد وصلت هذه الأفكار إلى الغرب الأوروبى عن طريق الدولة البيزنطية، وهذه الثنائية التى نادى بها هؤلاء وأولاء تقوم على فكرة وجود مبدأين أساسين: مبدأ الخير ومبدأ الشر، أما المبدأ الأول فهو مصدر الروح، فى حين أن الثانى مصدر الجسد والمادة بشكل عام، وقد خلص هؤلاء إلى أن الجسد فاسد، ولابد من قهره عن طريق الزهد، كما أنهم حقروا الزواج والإنجاب.

وقد يبدو غريبا أن مثل هذه الآراء تجد رواجًا فى المجتمع الغربى اللاتينى، ولكن لابد وأن تذكر أيضا دعاة هذه الثنائية قد قصروا هذه القواعد الصارمة على القلة من أهل "الكمال" فى حين أنهم قد غضوا الطرف عن بقية أفراد الجماعة من عامة الناس، شريطة أن يحصلوا على "حِل" "غفران" من أحد "الكاملين" قبل لحظة وفاتهم، ولقد سارعت الدوائر الكنسية والمدنية فى إدانة بشدة؛ لأنها كانت تنظر إلى الزواج كمرادف لجريمة الزنا، كذلك استنكر هؤلاء الأطهار أداء البشر للقسم أو الحلفان، كما أنهم أدانوا الحروب بكافة أشكالها.

كان طبيعيا أمام هذه الآراء المغربية أن ينظر المجتمع اللاتينى إلى هذه الجماعات على أنها تمثل خطراً كبيراً على الحضارة المسيحية، وهناك طائفة أخرى عرفت باسم "الولدانيين" "أتباع والدو" الذين لازالت لهم بقايا فى أوروبا، وهى ترجع فى أصولها إلى حركة الأطهار وتمثل طائفة من أتباع المذهب الثنائى، وإن كانت قد ذابت فيما بعد فى حركة الإصلاح الدينى ووقفت مع البروتستانت فى مناهضة الكنيسة الرومانية والكهانة[1].

٢ – آما لريك من بنى Bene:

ولد آماليك "عمودى" على مقربة من بلدة شارتر، وكان أستاذاً للاهوت فى باريس حوالى ١٢٠٦/ ١٢٠٧م، وقد نقل عن القديس توما الإكوينى قوله[2]:

"قال البعض إن الله هو المبدأ الصورى لكل الأشياء، وهذا ما كان ينادى به أتباع عمودى، أما مارتن البولاندى فيقول بأن عمودى كان يعتقد أن الله هو جوهر كل الخلائق ووجودها.

ويبدو أن عمودى قد تبنى أفكار كل من جون سكوتوس إريوجينا، وثيودريك من شارتر، وكلارمبالد من آراس فى هذه القضية، بل إنه مضى إلى حد القول بأن أقانيم الثالوث مخلوقات متجسدة، مثلما صارت كلمة الله جسداً فى شخص المسيح، وانطلاقاً من هذا الاعتقاد، راح بعض أتباع عمودى يقولون بأن الخطيئة ليست مفهوما حقيقيا؛ لأنه طالما أن الإنسان من صنع الله، فلا يمكن للخطيئة إذن أن تمسسه.

والحق أننا لا نملك من الأدلة ما يكفى للحكم على نظرية عمودى من حيث اعتقاده فى وحدة الوجود، ومع ذلك فقد تمت إدانة عمودى بالهرطقة، وكان عليه أن يعلن

---

(١) هناك ندرة فى معلوماتنا عن الألبجنزيين، كما أن تاريخ هذه الطائفة يتسم فى أغلبه بالغموض(المؤلف).

(2) S.T., Ia, 3, 8, in Corpore.

تراجعه عن كل آرائه[1]، التى تمت إدانتها بشكل رسمى مع آراء جون سكوتوس إريوجينا، سنة ١٢١٠م أى بعد وفاة عمودى ببضع سنين.

٣ - وإذا كان عمودى من بنى Bene قد نادى بأن الله هو أصل كل الأشياء وصورتها، فإن مفكرًا آخر اسمه داود من دينانت Dinant قد قال بأن الله هو المادة "الهيولى" الأولى التى هى الأصل لكل الأشياء، وواقع الأمر أننا لا نعرف الشىء الكثير عن حياة داود هذا، أو عن المصادر التى استمد منها أفكاره، التى أدينت جميعها فى سنة ١٢١٠م، وتم تحريم تداولها فى باريس سنة ١٢١٥م، ويعزى إليه القديس ألبرت الكبير كتابا بعنوان "التقسيمات De Tois, hoc est divisionibus" فى حين أن مجمع باريس المنعقد سنة ١٢١٥م، قد عزا إليه كتابا آخر بعنوان "الرباعيات" Quaternior Quaternuli وعلى هذا فإننا نعتمد فى تعرف آراء داود هذا من خلال مقتبسات عنه وردت عند ألبرت الكبير، والقديس توما الإكوينى، ونيقولا من كوزا Cusa .

يقول توما الإكوينى[2] أن داود من دينانت قد نادى بطريقة غبية بأن الله هو المادة الأولى، وبأنه قد قسَّم الأشياء إلى ثلاث مراتب[3]: الأجساد، والأرواح والجواهر الأزلية، أما الأجساد فهى من صلب المادة "الهيولى"، وأما الأرواح فهى من العقل، وأما الجواهر الأزلية فهى من الله، وهذه المكونات الثلاثة الأصلية غير قابلة للقسمة أو الافتراق ، فهى فى واحد كلى. وعليه فإن كل الأجساد هى أشكال الكائن أصلى غير منقسم "هو الهيولى" كما أن كل الأرواح هى أشكال الكائن واحد كل هو العقل، وهذا أن الأصلين "الهيولى والعقل" هما الله الواحد الذى هو الجوهر الواحد.. إن كل الأجساد لها جوهر واحد، وكذلك الأمر بالنسبة للأرواح، وهذا الجوهر الأصلى هو الله نفسه، فالله هو جوهر كل الأجساد والأرواح.. إن الله هو الهيولى والعقل جميعًا فى جوهر واحد[4].

---

(1) S.T., Ia, 4, 20, Ouaesta incidens.

(2) Ia, 3, 8, in Corpore.

(3) 2, Sent., 17, 1, 1.

(4) S. Aib. M. S.T., IIa, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2,n. 4.

لقد حاول داود من دينانت التدليل على وجهة نظره بالمحاجة الديالكتيكية، فهو يعتقد أن اختلاف جوهرين أحدهما عن الآخر، لابد وأن تكون له مرجعية تحسم هذا الاختلاف، وهذه المرجعية تحتم وجود عنصر عام مشترك يحتكم إليه عند الاختلاف، فإذا كانت الهيولى تختلف عن العقل، فلابد وأن تكون المرجعية كامنة فى الهيولى الأولى "التى تجمع بين الهيولى والصورة معا" وهذا يقودنا إلى سلسة تراجعية لا نهائية[1].

وتبدو القضية- كما يسوقها توما الإكوينى عن داود من دينانت[2]- أنه عنــدما لا تختلف الأشياء واحدتها عن الآخرى، فهى إذن نفس الشىء الواحد، أما فى حال الاختلاف بين شىء وشىء آخر فلابد من وجود مرجعية تحكم هذا الخلاف، وهذه المرجعية هى الله، الهيولى الأولى، والواحد الكلى الذى لا ينفصل.

ويعقب توما الإكوينى على ذلك بقوله إن الأشياء التى لها كيانها الخاص كما هى الحال فى الإنسان أو الحصان على سبيل المثال، يختلف كل منهما عن الآخر، ولكن الأشياء الأولية البسيطة ليس فيها هذا الاختلاف، وإنما يمكن القول إن بها "تنوعا" diversa esse وليس خلافا، ويمضى توما الإكوينى ليتهم داود بالتلاعب بالألفاظ والمصطلحات عن الله والمادة بطريقة تؤدى إلى فهم وجود خلاف بين الله والمادة "الهيولى".

ويمكن هنا أن نتساءل: لماذا أولى كل من ألبرت الكبير وتوما الإكويتى كل هذا الاهتمام بأفكار داود حول وحدة الوجود بطريقته الديالكتيكية؟ .

أغلب الظن أنه جانب مصادفة آراء داود من دينانت رواجًا فى الأوساط الفكرية، فإن الديالكتيك الذى اتبعه فى هرطقته "حسب موقف الدوائر الكنسية" كان يمثل اتجاهاً نحو الفكر الأرسطى، ورغم الخلاف حول المنابع التى استقى منها داود أفكاره تلك، فإن الاتجاه العام أنه قد اعتمد على النظرية المادية التى قال بها أرسطو فى

(1) Ibid., Ia, t, 4, q, 20, member. 2, In Metaph., t. 4, C7.

(2) S.T., ta, 3,8,ob,3.

كتابيه "الفيزيقا" و "الميتافيزيقا". وواقع الأمر أنه يسوق الكثير من أفكار أرسطو فى حديثه عن الهيولى الأولية والصورة، ويلاحظ أن المجمع الدينى الذى انعقد سنة ١٢١٠م فى باريس، والذى أدان كتابات داود، قد قرر أيضا تحريم تدريس الفلسفة الطبيعية لأرسطو فى جامعة باريس، ولقد حاول توما الإكوينى استبعاد أن يكون داود قد تأثر بفكر أرسطو، محاجا بفقرات من كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو لتدعيم وجهة نظره تلك.

الباب الرابع

الفلسفة الإسلامية - الفلسفة اليهودية - الترجمات

الفصل التاسع عشر

الفلسفة الإسلامية : موقع الفلسفة الإسلامية - أصول الفلسفة الإسلامية - الفارابى - ابن سينا - ابن رشد دانتى والفلاسفة المسلمون

١ - إن معالجة موضوع الفلسفة الإسلامية فى كتاب عن تاريخ الفكر الأوروبى المسيحى الوسيط قد تبدو غريبة عند بعض القراء الذين لا يعرفون شيئا عن فلسفة العصور الوسطى فى مجملها، وهنا ينبغى التنبيه إلى أن التأثير الذى أحدثته الفلسفة الإسلامية على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى أمر يعترف به جميع الدارسين المتخصصين، فلقد كانت الفلسفة العربية الإسلامية هى القناة الهامة والأساسية التى تعرف الغرب الأوروبى من خلالها أعمال أرسطو كاملة. ويلاحظ أيضا أن عمالقة الفلسفة المسلمين فى العصور الوسطى من أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مجرد نقلة أو مفسرين للتراث الفلسفى القديم، وإنما هم الذين أضافوا وطوروا الكثير من فلسفة أرسطو، على ضوء معطيات فكر الأفلاطونية المحدثة- كما أن العديدين من هؤلاء العلماء قد قدموا شروحا لأرسطو فى نقاط جوهرية تختلف عما كان يتوهمه أهل اللاهوت من مفكرى الغرب المسيحى آنذاك(١).

عندما ظهرت أفكار أرسطو من جديد فى الغرب الأوروبى المسيحى عن طريق الفيلسوف المسلم ابن رشد، أخذ المفكرون الأوروبيون ينظرون إلى أرسطو فى شىء من

---

(١) يلاحظ أن شروح ابن سيناء هى التى سهلت على مفكرى الغرب الأوروبى تفهم روح الفلسفة الأرسطية، وهى التى أفادوا منها فى كتاباتهم اللاهوتية نفسها.

الريبة، ظنا منهم أن أفكاره، لا تنسجم مع العقيدة المسيحية، ومن ثم مع الفلسفة المسيحية بمعناها الأعم، ولعل فى هذا ما يفسر العداء الذى قوبلت به أفكار أرسطو فى أوروبا فى القرن الثالث عشر، على أنه مفكر وثنى تقف آراءه على النقيض من أفكار القديس أغسطينوس أو القديس أنسلم وسائر الفلاسفة المسيحيين الآخرين.

على هذه المعارضة للفكر الأرسطى كانت تختلف فى الدرجة ما بين كراهية فجة وتوجس من أى فكر مخالف، وبين معارضة تقوم على أسس عقلانية مثلما هى الحال عند القديس بونافنتورا على سبيل المثال، ولابد من أن نؤكد فى هذا السياق أن المفكر الذى قدم شروحا صحيحة للفكر الأرسطى وهو الفيلسوف المسلم ابن رشد، الذى استفاد منه كثيراً القديس توما الإكوينى بوجه خاص فى طرح قضايا اللاهوت بمنهج من الديالكتيك الأرسطى، فى حين أن بعض المفكرين الآخرين راحوا ينهلون من أفكار أرسطو دون اللجوء إلى الشروح التى قدمها ابن رشد.

ومن هنا لابد لنا من الوقوف عند الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى، لكى نتفهم المناخ الفكرى الذى ساد فى مدرسة باريس، حيث تحلقت جماعة من أنصار الأرسطية المتكاملة، وكان المفكر سيجر من برابانت على رأس هذه القائمة، وهو الذى أخذ على عاتقه مناهضة أفكار توما الإكوينى، وكانت هذه المدرسة ترى فى نفسها الممثل الحقيقى للفكر الأرسطى كما قدمه للغرب اللاتينى الفيلسوف المسلم ابن رشد، ومن هنا فإن ابن رشد يستحق مكانا لائقًا بقدره فى نادى الفلسفة، وإن كان هذا لا يعنى أننا سوف نخوض فى القضايا الهامة الأخرى الخاصة بالفلسفة الإسلامية من تصوف وغيره فى هذا القضايا، اللهم إلا فيما يتصل بتأثير الفلسفة الإسلامية على الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى

٢ – إن الصلة بين الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الأوروبية فى العصور الوسطى صلة وثيقة بحق، ويذكر هنا أيضا أن أول من قام بترجمة كتابات أرسطو إلى العربية كانوا من المفكرين السوريان، وقد بدأت المرحلة الأولى لحركة الترجمة عن التراث اليونانى إلى السوريان فى مدرسة الرها فى بلاد ما بين النهرين "العراق"التى كان قد

أسسها القديس أفرايم من بلدة نصيبين سنة ٣٦٣م، والتى أمر الإمبراطور البيزنطى زينون بإغلاقها سنة ٤٨٩م، بحجة انتشار أفكار أرسطو "المهرطقة" فيها، وقد تم فى الزها ترجمة بعض أعمال أرسطو وفى مقدمتها كتب المنطق وكذلك كتاب "المدخل" للفيلسوف فورفوريوس إلى اللغة السوريانية، كما تابع العلماء والسوريان جهودهم فى الترجمة عندما انتقلوا إلى مدرستى نصيبين، وجند سابور بعد إغلاق مدرسة الرها، وهنا قاموا بترجمة أعمال أرسطو وأفلاطون إلى اللغة الفارسية أيضا، وقد شهد القرن السادس ترجمات لأعمال أرسطو، وفورفوريوس، وديونسيوس المنحول إلى اللغة السوريانية فى المدارس المونوفيزيقية "أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح" فى بلاد الشام.

أما المرحلة التالية فقد شهدت نقل هذه الترجمات السوريانية إلى اللغة العربية، والمعروف أنه حتى ظهور الدعوة الإسلامية كان هناك عدد وافر من المسيحيين الناظرة "على المذهب الذى قال به أرسطو" ممن كانوا يعملون كأطباء عند وجهاء العرب، عندما قامت الخلافة العباسية فى أعقاب سقوط الخلافة الأموية سنة ٧٥٠م، رحب الخلفاء العباسيون بالعلماء السوريان فى بلاط بغداد، حيث اضطلعوا فى بادئ الأمر بترجمة الأعمال الطيبة الكلاسيكية، ثم انتقلوا بعد ذلك إلى ترجمة التراث فى بغداد حيث أخرجت ترجمات عربية لأعمال كل من أرسطو، وإسكندر من أفرود يزياس، وثيمستيوس، وبورفيريوس، وآمونيوس، كذلك تمت هناك ترجمة كتابى "الجمهورية، والقوانين لأفلاطون".

وفى النصف الأول من القرن التاسع تمت ترجمة ما أطلق عليه- عن خطأ- "لاهوتيات أرسطو" التى هى فى الحقيقة كتاب "التاسوع" **Enneads** لأفلاطين السكندرى، كذلك قام هؤلاء العلماء بترجمة شروح الأفلاطونيين المحدثين لأفكار أرسطو، الأمر الذى روج للفكر الأرسطى من خلال الرؤية الأفلاطونية المحدثة فى الأوساط العلمية العربية، وفى هذا كله تبلورت فى نهاية المطاف فلسفة إسلامية مرموقة، بروافد كلاسيكية يونانية فارسية أيضا.

٣ – ويمكن تقسيم الفلاسفة المسلمين إلى مشرقيين ومغربيين، ففى المشرق برزت أسماء لامعة هى: الفارابى، وابن سينا، والإمام الغزالى.

(أ) – الفارابى ت٩٥٠م:

كان الفارابى من أعلام مدرسة بغداد، ويُعد مثالا للمفكر الذى أثرى الفكر الفلسفى وأثر إلى حد بعيد على الحركة الفكرية فى عصره، فهو الذى قدم المنطق الأرسطى للدوائر الفكرية المختلفة فى العالم الإسلامى، كما أن فهرسته لفروع الفلسفة والعلوم الدينية قد ساعدت فى إبراز مجال الفلسفة هو الطريق الممهد للفلسفة الحقة، التى يقسمها إلى: الفيزيقا "متضمنة علوم النفس ونظرية المعرفة"، ثم الميتافيزيقا، ثم الأخلاق أو الفلسفة العملية، أما العلوم الدينية فإنه يقسمها إلى:

١ – القدرة الإلهية.

٢ – وحدانية الله وأسماؤه الحسنى.

٣ – القصاص فى العالم الآخر.

٤ – ٥ – حقوق الفرد والجماعة.

وبهذا يكون الفارابى قد خصص للفلسفة مجالها الخاص بها، حتى تكون فى خدمة العلوم الإلهية، ولقد استخدم الفارابى بعض الأفكار الأرسطية فى إثبات وجود الله، من قبيل فكرة "المحرك الأول" لكل أمور الكون، وفكرة عرضية أمور هذا العالم؛ لأنها من جوهر زائل، وأن وجودها يعود إلى الجوهر الأعلى الموجود بالضرورة وعلّة كل وجود.

يلاحظ أيضا أن الفارابى قد تأثر بفكر الأفلاطونيين المحدثين فى نظريتهم عن "الفيض الإلهى" وانبثاق الإدراك "العقل"، وعالم الروح، والكون...إلخ.

ويعتقد الفارابى أن الأجساد تتألف من المادة والصورة، إن العقل يستنير دومًا بالعقل الكونى "الذى نادى به الفيلسوف إسكندر من "أفروديزياس" وهو يقول أيضا إن

الإدراك العقلى للبشر عندما يستنير فهو إنما يفسر لنا أن مفاهيمنا تلائم الأشياء، وذلك بإلهام من المثل العلوية الإلهية:

وهذه الرؤية عن التنوير تتصل بفكر الأفلاطونيين المحدثين، وأيضا بالأفكار الصوفية الشرقية، ولقد انضم الفارابى إلى طائفة صوفية، اتخذت من فلسفته ورؤاه مساقا على درب الزهد والروحانية، ومن كلماته المأثورة قوله إن أعظم ما يمكن للمرء أن يجنيه فى هذا العالم هو أن يكون عارف بالله، الذى منه وإليه تعود كل الأمور، ومن ثم فإنه يتوجب على الإنسان أن يجاهد مستعينا بالله- نحو الهداية وحسن المآب.

(ب)- أما أعظم الفلاسفة المسلمين فى المشرق على الإطلاق فهو ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) الذى أرسى قواعد النظام المدرسى فى العالم الإسلامى، وهو فارسى المولد، من مدينة بخارى، وقد تلقى تعليمه باللغة العربية، كما أن جل مؤلفاته بالعربية أيضا وقد تضلع ابن سيناء فى علوم القرآن الكريم، والأدب العربى، والهندسة والشريعة والمنطق ويقال إنه قد علّم نفسه، دون عون من الأساتذة، علوم الإلهيات، والفيزياء، والرياضيات، والطب، كما أنه مارس الطب وهو فى السادسة عشرة من عمره، ثم كرس نفسه لعام ونصف فى دراسة الفلسفة والمنطق، وبعد أن اطلع على شروح الفارابى لأرسطو تمكن من استيعاب كتاب "الميتافيزيقا" الذى كان قد قرأه قبل ذلك- كما يعترف- أربعين مرة لكن دون استيعاب كامل، وقد قضى ابن سينا حياته الوظيفية منشغلا فى أروقة السياسة، فقد عمل وزيراً لبعض السلاطين السلاجقة، إلى جانب ممارسة الطب، ولكن هذا لم يشغله عن متابعة أبحاثه فى الفلسفة ووضع مؤلفاته، حتى وهو فى غياهب السجون أو وهو مسافر على ظهر جواده، وقد توفى ابن سيناء فى بلدة همدان وهو فى السابعة والخمسين من العمر، بعد أن توضأ وأدى الصلاة، وأبدى الندم على ما قد يكون قد ارتكبه من معاصٍ، وبعد أن وزع العطايا والهبات على الفقراء والمساكين، وبعد أن أعتق ما ملكت يداه من عبيد!.

ومن أهم كتب ابن سينا الفلسفية كتاب "الشفاء" الذى عرف فى الغرب اللاتينى باسم "الكفايات" Sufficieriae الذى يضم المنطق، والفيزيقا مشتملة العلوم الطبيعية، والرياضيات، وعلم النفس، والميتافيزيقا.

أما كتاب النجاة فهو مجموعة من النصوص، تتحدث عن الكتاب السابق، ومرتبة فى تسلسل مختلف .

ويقسم ابن سيناء الفلسفة بمعناها الواسع إلى المنطق كمدخل للفلسفة والفلسفة العقلية "وتشمل الفيزيقا والرياضيات والعلوم الإلهية" ثم الفلسفة العملية "وتشمل الأخلاق والاقتصاد والسياسة" ثم يقسم العلوم الإلهية إلى علوم أولية "تبحث فى الغائية والإلهيات الطبيعية" ولاهوت ثانوى " عن بعض القضايا الدينية .

وهذه القسمة للعلوم الإلهية تختلف عن التقسيم اليونانى التقليدى للاهوت، أما كتابات ابن سينا فى الميتافيزيقا، فرغم رجوعه فيها إلى أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، فإنها تحمل الكثير من العطاء الخلاق والمبتكر، مما يجعل فلسفته ذات طابع متميز خاص به هو فقط: تتصل بعالم الميتافيزيقا، إلا أنه يستخدم تفسيرًا مخالفًا لتفسير أرسطو، مبيّنا أن العقل من حيث هو كعقل قادر على إدراك كنه الوجود دون الحاجة إلى الخبرة العملية، وهو يقول فى ذلك: فلنتصور إنسانا ما وقد وفد أصم، وأعمى، سابحًا فى الفضاء، وأعضاؤه الجسدية الحسية متفرقة لا تلامس واحدتها الأخرى، بحيث لا يمكنه أن يميز بخبرة تعتمد على حاستى البصر واللمس، فهل يعنى هذا أن عقل هذا الإنسان لا يدرك شيئا؟ ويجيب ابن سينا عن هذا التساؤل بالنفى، ليؤكد على فكرة الوعى الذاتى للعقل دون الحاجة إلى الحواس كأدوات معينة[1].

ويوضح ابن سينا فكرة "الضرورة" ويضعها فى المقام الأول، مبينًا أن كل الكائنات مخلوقات بالضرورة أيضا، ولكنه يميز بين نوعين من الضرورة: فبعض الأشياء فى هذا العالم ليست ضرورية فى ذاتها؛ لأن جوهرها لا يتضمن الوجود بالضرورة لأنها توجد ثم تزول، وتلك ضرورتها فى أنها تمثل وجوداً يتأتى من علة خارجية ضرورية.

---

(1) Sifa, 1, 281 and 363.

وهذه الكائنات العرضية تفصح بذلك عن ضرورة علّة خارجية أو جدتها فى هذا العالم، فهى إذن من خلق علية ضرورية أعلى.

ويمضى ابن سينا ليقول بأن التسلسل فى العلل لا يمكن أن يكون بلا نهاية؛ لأن ذلك يعنى انتفاء علية وجود أى شىء، ومن ثم لابد من التسليم بوجود علية أولية موجودة فى ذاتها دون سبب خارجى، وهذه الكينوية غير المعلنة هى الكائن الضرورى، الذى لا يتأتى جوهره من آخر، ولا يتألف وجوده من جوهر آخر، إن الجوهر والوجود هنا متطابقان تماما فى الكائن الأعلى الضرورى أما الكائنات العارضة، فهى ليست ضرورية فى ذاتها؛ لأنها وجدت من خلال الضرورة الأسمى، وعليه فإن مفهوم الكائن الضرورة أصلا تختلف عن مفهوم الكائن الضرورى عرضا، كما أنهما ليسا نوعين من جنس واحد.

ويتصل بهذا التمايز بين الضرورى والممكن تمايز آخر بين "الاحتمال" و"العقل" و الاحتمال كما يقول أرسطو، هو مبدأ التحول من شىء إلى شىء آخر، ما هى الحال بطريقة إيجابية فى إدارة التحويل، وبطريقة سلبية فى المستهدف "المتلقى" للتحول، وهنا دوامات من الاحتمال.

يتدرج من الحد الأدنى حتى المادة الأولية، بينما يتدرج الفعل بين الحد الأعلى والعقل الخالص، والكائن الضرورى "وإن كان ابن سينا لا يستخدم، الفعل الخالص حرفيا"، ويخلص ابن سينا من هذا إلى أن الله هو الفاعل أبدًا، والحق والخير والحياة، دون تحول أو نقصان، ولما كانت الصفات الإلهية غير متمايزة غالبًا، لابد وأن يكون الخير الإلهى متطابقا مع الحب المطلب الخالص.

إن اللّٰه، الخير الخالص، يفيض بخيره، ومن هنا كانت الخليقة بالضرورة، وينطوى هذا على القول بأن الخلق أزلى؛ لأنه من عند الخالق الأزلى، ولكن الأشياء المادية قد تأتت بطريق غير مباشر، يمضى أن العقل هو الذى انبثق من عند اللّٰه أولا. وبعدها جاءت الأشياء المادية، ولا ينطوى هذا على أية ازدواجية بالنسبة للخالق، وإنما الازدواجية قد تأتت من الإدراك البشرى ما بين الجوهر والوجود والإدراك هنا نوعان:

إدراك أول الذى به يعرف العقل خالقه الواحد الضرورى، وإدراك ثان من باب "الإمكان" أو "التحول بالنسبة للأشياء المادية".

ويخلص ابن سينا بعد ذلك إلى تعديد ما أسماه "المدركات العشرة" التى تكشف عن التوالد والاطراد تباعًا، وذلك لكى يميّز بين وحدانية الله وتعددية خلائقه- وهو يعرف "الإدراك العاشر" بأن" الذى يهب الصورة للمادة الأولية أو للاحتمال الذى ليس له صورة، وبهذا يتم التوالد فى مختلف الأنواع، وتختلف المدركات واحدتها عن الأخرى فقط فى خصوصيتها، أو من حيث العظم أو الضآلة حسب قربها أو بعدها من الفيض الإلهى، والصور متعدلة فى الأشياء المحسوسة المفردة، وذلك بفعل العوامل الخارجية التى من خلالها تتخذ صورة بعينها من حيث النوع.

ويخص ابن سينا الإدراك العاشر بمهمة أخرى "إلى جانب خاصية تشكيل الصورة للمادة" ألا وهى تحضير ملكة العقل عند البشر.

وفى تحليله للتجريد، يقول ابن سينا إن العقل الإنسانى غير قادر بمفرده على إدراك المجردات والكليات، ومن ثم فهو فى حاجة إلى قوة خارجية تعينه على تجاوز حالة السلبية إلى حال من التحرك الإيجابى، ولذا فإنه يميز بين الإدراك الفاعل وبين الإدراك الخامل "الإيجابى لا السلبى" والإدراك الفاعل مستقل ومتكامل، وهو الذى ينير العقل البشرى لكى يدرك الأشياء المجردة وجوهرها فى الكليات "وهو إدراك لاحق Post rem وليس إدراكا قبليا ante rem .

لقد أثارت فكرة ابن سينا عن ضرورة الخلق ثم تعدديته زوبعة شديدة، وكذلك فإنه سعى نحو مصالحة أفكاره الأرسطية والأفلاطونية المحدثة مع قواعد الإيمان الصحيح، فهو مثلا لم ينكر خلود الروح، رغم قوله عن استقلالية الإدراك الفاعل، كما أنه آمن بالقصاص فى الحياة الأخرى، وإن كان قد فسر ذلك بطريقة فلسفية بأن جعل الثواب ثوابا معرفيا للأشياء الخالصة، فى حين جعل القصاص حرمانا من هذه المعرفة الخالصة[١].

---

(١) هناك خلاف حول نقطة الإدراك بين ابن سينا وابن رشد.

كذلك يلاحظ أن تحليل ابن سينا وشروحه لمسألة الخلق وصلة المخلوقات بالخالق قد تشى بفكرة "الفيض الإلهى" ونظرية "وحدة الوجود" ولكنه فى نفس الوقت يؤكد على التميز بين الجوهر الوجود فى كل الخلائق التى تنبثق من عند الله بطريق مباشر أو غير مباشر، ويتضمن هذا قبول ابن سينا بفكرة وحدة الوجود، وإن كان لم ينص صراحة على ذلك.

هذا وعندما تمت ترجمة بعض النصوص من أفكار ابن سينا إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر، وجدت أوروبا المسيحية نفسها أمام منظومة محكمة من الرؤية الفلسفية، فراح مفكرو أوروبا من كل صوب يتهافتون عليها، فلقد قام جوتدير النيوس "ت١١٥١" بترجمة النص الإسبانى الذى قام به هانس هسبانوس لأفكار ابن سينا إلى اللاتينية، واستخدم تلك الأفكار فى كتابه "عن النفس" "متضمنا الصورة المجازية التى رسمها ابن سينا للإنسان السابح فى الفضاء وهى مبعثرة الأعضاء" وإن كان جوندير النيوس قد استعان أيضا بفكر أغسطينوس فى مسألة "الإدراك الفاعل" كمصدر للتنوير الذى هو من عطايا الرب، كذلك نجد نفس الكاتب فى مؤلف آخر له بعنوان "تكوين العالم" يحاول المصالحة بين النظرية الكونية عند ابن سينا وبين قواعد الإيمان المسيحى، وإن كانت هذه المحاولة لم تلق قبولا عند المفكرين اللاحقين.

يلاحظ أيضا أنه قبل أن يظهر كتاب أرسطو عن "الميتافيزيقا" بكامله فى الغرب اللاتينى كان هنالك خلط عند مفكرى أوروبا بين أفكار أرسطو وأفكار ابن سينا، من ذلك أن روجر بيكون- على سبيل المثال لا الحصر- قد – ظن أن ابن سينا قد سار على خطى أرسطو بشكل مطلق، وإن كان روجر لم يطلع على بابين كاملين من هذا الكتاب "الميتافيزيقا" ليتحقق من دقة أحكامه حول الفليسوفين.

أما وليم من أوفرن "ت١٢٤٩م" فقد كان مناهضا لأفكار ابن سينا، وأرجع نظرية ابن سينا عن الكون إلى أرسطو نفسه، معلنا أن النظرية الكونية مليئة بالأغلاط، من حيث قولها بوجود وسائط فى عملية الخلق، مما يعنى انتفاء الصفات الإلهية عن المخلوقات، كما أن وليم يعتقد بأن هذه النظرية تتطاول على الحرية العلوية بقولها بأزلية

العالم، تجعل المادة أساس الاختلاف بين الأفراد، كما أنها تجعل الإدراك المستقل الفاعل علّة خلق الأرواح، ورغم هذه الانتقادات، فإن وليم هذا قد اقتفى أثر ابن سينا فى تبنية فكر التميز بين الجوهر والوجود، كما أنه يطابق الإدراك الفاعل "الذى قاب به ابن سينا" باللّه نفسه.

ومن ناحية أخرى نجد مفكرين من أمثال إسكندر من هيلز، وجون من لاروشيل، وألبرت الكبير وغيرهم ينكرون نظرية ابن سينا عن الإدراك الفاعل، ولكنهم فى نفس الوقت يستخدمون نظريته فى التجريد والتجلى الإلهى، فى حين أن كلا من روجر بيكون، وروجر مارستون قد اعتقدا أن ابن سينا قد أخطأ فقد فى المطابقة بين التجريد والتجلى.

ولا يمكن بطبيعة الحال الاستطراد أكثر من هذا فى توضيح أثر فكر الفيلسوف ابن سينا على مفكرى الغرب الأوروبى، ولكن ينبغى تأكيد حقيقة أن ابن سينا هو الذى أثر على جماعة "المدرسيين" اللاتيين فى ثلاث قضايا هامة: قضية المعرفة والتنوير، وقضية الصلة بين الجوهر والوجود، ثم قضية المادة "الهيولى" كأساس لاختلاف الأفراد(١).

إن توجيه من أحد "المدرسيين" اللاتينيين إلى أفكار ابن سينا لا يعنى إطلاقا أن هؤلاء المدرسيين أنفسهم لم يستفيدوا الشيء الكثير من أفكار ابن سينا ونظرياته: فالقديس توما الإكوينى، على سبيل المثال- قد انتقد نظرية ابن سينا عن "الاحتمال" ولكن هذا لم يمنع توما الإكوينى نفسه من أن ينهل الشيء الكثير من نبع ابن سينا، وأن كان من الصعب تحديد هذا القدر من الاستفادة، أما سكوتوس فقد كان متأثرا بأفكار ابن سينا أكثر من تأثير توما الإكوينى، عليه، وإن كان لم يعترف مباشرة بهذا الفضل.

---

(1)See: Qoland- Gosselin, Commentary on the Deente et essnia, PP. 59 and 150.

(جـ) الإمام الغزالى (١٠٥٨-١١١١م).

كان الإمام الغزالى يحاضر فى مدارس بغداد لبعض الوقت، وكان مناهضا لأفكار الفارابى وابن سينا الفلسفية.

على أنه فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" قد لخص آراء هذين الفيلسوفين، وبعد أن تمت ترجمة هذه الكتاب إلى اللاتينية بواسطة جونديز النيوس، ظن المفكرون اللاتين أن الغزالى يوافق على آراء الفارابى وابن سينا، وتحت هذا الوهم هاجم وليم من أوفرن من أسماهم "بأتباع أرسطو" وهم الفارابى وابن سينا، ومعهم الإمام الغزالى أيضا"، غير مدرك أن الإمام الغزالى قد انتقد كلا من الفارابى وابن سينا فى كتابه "تهافت الفلاسفة" الذى بين فيه بعض التناقضات التى وردت فى كتابات هذين الفيلسوفين، وقد حفز هذا الكتاب الفيلسوف ابن رشد للرد على الإمام الغزالى فى كتاب بعنوان تهافت التهافت" غير أن الإمام الغزالى قد عبر عن وجهة نظره فى كتاب آخر بعنوان "إحياء علوم الدين" حيث دافع عن نظرية خلق العالم فى زمن معين، ومن العدم، وذلك بخلاف ما قال به ابن سينا فى "الفيض" وأزلية العالم، كذلك دافع الإمام الغزالى عن عقيدة العلية الكونية، بأن جعل الصلة بين السبب والنتيجة نابعة من القدرة الإلهية، ولى من خلال حدث عرضى فاعلى من جانب الخلائق.

ويرى الإمام الغزالى فى فلسفته تتابعا وديمومة متواصلة بين السبب والنتيجة "العلة والفعل" مع ملاحظة أن هذا التتابع يرجع إلى القدرة الإلهية فى كل شىء، وهذا يعنى اعتقاد الإمام الغزالى فى نظرية "الاقتضاء" أى وقوع الشىء فى حينه.

ولم يكن الإمام الغزالى فيلسوفا يتعدى للأفكار الهينية التى لا تتساوى مع قواعد صحيح الدين فحسب، وإنما كان أيضا من مشاهير الصوفية والزهد والدرب الروحانى؛ فلقد اعتزل التدريس فى بغداد، وتوجه إلى بلاد الشام حيث أمضى بقية عمره زاهداً متأملاً وكان فى بعض الأحيان يخرج من هذه الخلوة لملاقاة تلاميذه، كما أنه أسس مدرسة للعلوم الدينية وأخرى للطرق الصوفية فى مقر خلوته فى بلدة طومس.

لقد كان الشغل الشاغل للإمام الغزالى "إحياء علوم الدين" فى غلالة صوفية، ونجد فى كتاباته تعريجا على مصادر مبكرة، والأفكار الأفلاطونية المحدثة، والأديان السماوية، ولقد بلور لنفسه مساقًا روحانيًا خاصًا، جاء من تجربة ذاتية، وقد تبدو بعض عباراته أحيانا ذات مذاق أفلاطونى محدث عن وحدة الكون، ولكن هذا كله كان لخدمة فكره عن التصوف أكثر من كونه نظرية فلسفية خالصة، ولعل تركيزه على القدر والمكتوب والقدرة الإلهية فى كل شىء قد جعل البعض يظنون أنه كان يعتقد فى وحدة الكون، والواقع أن عقيدة التوحيد، عندما ينظر إليها من زاوية أفلاطونية محدثة، مخلطة بأفكار صوفية، قد تؤدى بالبعض إلى الظن بأنه كان يعتقد فى وحدة الكون.

ولكن الإمام الغزالى كان شديد الريبة فى أمور الفلسفة والفلاسفة، ولذا فإنه يغلب روح التصوف الدينى على طغيان العقل، كما أنه يضع صحيح الإيمان فوق كل ما نادى به أرسطو نفسه.

٤ – إذا انتقلنا إلى الفلاسفة المسلمين فى الغرب، فإننا نجد رموزًا وضاءة فى الفلسفة الإسلامية المتألقة فى إسبانيا فى القرن العاشر، والتى لم يكن هنالك فى الغرب الأوروبى المسيحى كله شىء يدانيها على الإطلاق.

وكان أول هؤلاء الفلاسفة – ابن مسرة "٩٣١م" الذى اقتبس بعض الأفكار من امبادقليس المنحول، فى حين أن كلا من ابن باجة " (Auempace) ت١١٣٨" وابن طفيل "ت١١٨٥م" يمثلان الدرب الصوفى. ويأتى على رأس القائمة بطبيعة الحال العملاق ابن رشد (Averroes)الذى يحتل فى الغرب موقع الصدارة الذى كان يحتله ابن سينا فى المشرق.

ولد ابن رشد الذى يعرف عند المدرسيين اللاتينى بلقب "الشارح الكبير" فى مدينة قرطبة سنة١١٢٦م، وكان يعمل بالقضاء، وبعد أن درس العلوم الدينية والشريعة والطب والرياضيات، والفلسفة، شغل مناصب قضائية متعددة، أولا فى إشبيلية، وبعدها فى قرطبة، ثم أصبح بعد ذلك طبيبًا للخليفة المنصور سنة ١١٨٢م، وقد حدث أن غضب

عليه الخليفة المنصور بفعل الوشاية المعرضة، من الحاقدين عليه، فتم إبعاده عن بلاط الخليفة، وبعدها قصد إلى مراكش حيث توفى سنة ١١٩٨م.

كان ابن رشد مقتنعا أن أرسطو يمثل قمة الفكر الإنسانى، ولذا فإنه رصد نفسه لشرح أفكار هذا الفيلسوف الفذ، وتقع هذه الشروح فى ثلاث مراتب:

١ - الشروح المتوسطة التى يعرض فيها ابن رشد آراء أرسطو، مضافا إليها شروحه وأفكاره هو، بطريقة تجعل من الصعب التمييز بين ما قاله به أرسطو وما قال به ابن رشد.

٢ - الشروح الطويلة حيث يسوق ابن رشد أجزاء من نصوص أرسطو ويعقب عليها بشروحه.

٣ - الملخصات، وفيها يقوم ابن رشد ما وصل إليه أرسطو من نتائج، دون الإشارة إلى المصادر، أو القرائن التاريخية، وهى معّدة أساسًا لتصبح أداة للطلاب، والدارسين الذين لا يتمكنون من الحصول على المصادر الأصلية لكتابات أرسطو أو الشروح.

ويبدو أن ابن رشد قد وضع الشروح المتوسطة والملخصات قبل وضعه للشروح الطويلة.

ويأتى كتاب الأورجانون "Organon" لأرسطو بكامله فى الشروح المتوسطة والملخصات أما الترجمة اللاتينية للشروح الثلاثة كاملة، فإنها تحتوى على شروح ابن رشد، لكتب أرسطو: التحليلات الثانية، والفيزيقا "والسماء، والنفس" ثم "الميتافيزيقا"، وإلى جانب هذا ترجم الدرسيون الأوروبيون رد ابن رشد على الإمام الغزالى فى كتابه "تهافت التهافت"، مع بعض الأعمال المتصلة بالمنطق، ورسالة عن العلاقة بين الإدراك المجرد والإنسان، وكتاب آخر عن "الروح".

ويتدرج المساق الميتافيزيقى عند ابن رشد من المادة الخالصة كحد أدنى وصولا إلى العقل الخالص، وهو الّله كالحد الأعلى، وما بين هذين الحدين توجد الأشياء القائمة على "الاحتمال" و "الإدراك العقلى" وهى التى تكون ما أطلق عليه

المترجمون اللاتينيون مصطلح "الطبيعة الطابعة" ونجد هذه العبارة اللاتينية عند الفيلسوف إسبينوزا".

ويقول ابن رشد إن المادة الأولية تعنى العدم؛ إذ يعوزها الإدارة أو الحتمية، ومن ثَمَّ فهى ليست مبدعة أو خلاقة، وهى موجودة عند اللّه منذ الأزل، ويجعل اللّه الصورة لهذه الأشياء المادية من واقع هذه المادة الأولية، وبهذا تأتت المدركات العشرة المتصلة بمجالات الكون.

ومن هذا يتضح أن ابن رشد لا يقبل نظرية ابن سينا عن "الفيض" كما أنه لا يقبل فكرة "وحدة الوجود" والرأى عنده أن نظام الخلق وتوالد الأشياء أمراً محتوما من عند اللّه كذلك يرفض ابن رشد فكرة "الخلود الذاتى" أو الفردى التى قال بها ابن سينا، وهو فى هذا يتبع رأى ثيمستيوس وبعض الشراح الآخرين الذين قالوا بأن الإدراك المادى من نفس جوهر الإدراك الكلى، وأن الاثنين يبقيان بعد الموت، كذلك يوافق ابن رشد على رأى اسكندر من أفروديزياس بأن جوهر الإدراك يتسم بالاستقلالية وبالنسبة للإنسان- يقول ابن رشد- فإن الإدراك من خلال العقل إدراك مكتسب من الإدراك الأول، الذى يشمل ويستوعب الإدراك السلبى أيضا، وعلى هذا فإن هذا الفصل الأخير من الإدراك يبقى بعد موت الجسد، لا بصفته الفردية وإنما كلحظة من لحظات الإدراك العام للجنس البشرى برمته، وبهذا فالخلود حقيقة قائمة، ولكنه ليس خلوداً فردياً.

ولقد عارض القديس توما الإكوينى هذا الرأى لابن رشد، ولكن أتباع ابن رشد من المدرسيين حافظوا على نظرية ابن رشد فى الإدراك كحقيقة فلسفية.

ولعل ما يثير الانتباه فى فكر ابن رشد أكثر من نظرياته الفلسفية فكرته عن العلاقة بين الفلسفة والإلهيات، فبعد أن أعلن أن أرسطو مثل قمة اكتمال المعرفة

(1) De Anime, 3,2.

الإنسانية[1] وأنه النموذج الأحسن للكمال الإنسانى والمبدع المنظومة فكرة يفضح عن الحقيقة نفسها، وبأنه فوق هذا وذاك الذى نادى بوحدة العقل الفاعل وأزلية المادة، راح ابن رشد يعمل على المصالحة بين أفكاره الفلسفية وبين قواعد الإيمان الصحيح، خاصة وأن خصومه كانوا يقفون له بالمرصاد لاتهامه بالخروج عن قواعد الدين الصحيح، بسبب ولائه المفرط للفيلسوف أرسطو الوثني، وعليه فإن ابن رشد قد أخذ على عاتقه مهمة المصالحة بين الفلسفة، واللاهوت عن طريق ما أسماه "نظرية الحقيقة المزدوجة" ولا يعنى هذا أن مقولة ما قد تصدق فى الفلسفة ولا تصدق فى اللاهوت أو العكس، وإنما ما قصده هو أن الحقيقة الواحدة تفهم فى الفلسفة بوضوح فى حين يعبر عنها فى اللاهوتيات بطريقة رمزية، ويعنى هذا أن البلورة العلمية للحقيقة تكمن فقط فى مجال الفلسفة، وإن كان فى الإمكان التعبير عن نفس الحقيقة بطريقة أخرى مختلفة.

ويعتقد ابن رشد أن الحقائق الواردة فى الكتب السماوية تصور بطريقة يدركها البسطاء من الناس والكافة أما فى الفلسفة فإن الرمز يختفى لتحل محله الحقيقة بغير مجاز أو رموز[1]، وتشبه هذه الفكرة ما قال به فيما بعد الفيلسوف هيجل عن العلاقة بين الفلسفة والدين.

ولكن أهل الدين لم يقبلوا هذا الرأى الذى نادى به ابن رشد، وظن بعضهم أن هذه النظرية تنطوى على القول بأن ما قد يبدو صحيحا من وجهة نظر الفلسفة قد يبدو غير صحيح من وجهة النظر الدينية، ولكن ابن رشد لم يقصد إلى هذا، وإنما كان يحاول وضع الفلسفة فى مقام عال، فى حين تظل اللاهوتيات حكما على الفلسفة نفسها، وبهذا يصبح الفيلسوف هو الذى يقرر أى المبادئ الدينية ينبغى فهمها بالرمز وكيفية تفسير هذه الرموز.

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد

ولقد لقى هذا التفسير الرشدى ترحيبا شديداً لدى المدرسيين اللاتين "الذين عرفوا باسم "الرشديين" وهناك بعض العبارات لابن رشد، التى إن أخذت بمعناها الحرفى فقد يستفاد منها أن ما قد يبدو صحيحا فى الفلسفة قد يبدو غير متساوٍ مع قواعد الإيمان، من قبيل قوله بأن المدرك الفاعل مفرد عدديا، وقد علق البعض على هذه الفكرة بأنها جاءت بمثابة السخرية من جانب ابن رشد من خصومة المتزميتين.

والحق أن المتشددين من رجال الدين كانوا لا يقبلون ابن رشد، وبالمثل لم يكن هو يقبلهم أيضا، ولذا فإن موقفه هذا قد أدى إلى صدور قرارات بتحريم دراسة الفلسفة اليونانية فى إسبانيا، وإلى إحراق العديد من كتب الفلسفة.

٥ - هذا وسوف نتناول تأثير الفيلسوف ابن رشد على مفكرى غرب أوروبا المسيحى مرة أخرى فى موضع لاحق، ولكننا هنا نود أن نشير إلى أن الشاعر دانتى (١٢٦٥-١٣٢١م) قد وضع ابن رشد وابن سينا "فى الكوميديا الأهلية" فى المظهر ثم وضع سيجر من برابانت وهو من "الرشديين" فى السماوات، مع مديح استنطق به توما الإكوينى نفسه فى حق سيجر، رغم الخصومة الشديدة المعروفة بين الاثنين.

لقد تعمد دانتى أن يضع الفلاسفة فى مرتبة أعلى، ولكنه، بسبب روح العصر، لم يمكن أمامه إلا أن يضع ابن رشد وابن سينا فى المطهر، وإن كان قد وضع تلميذا من تلاميذ ابن رشد المخلصين، وهو سيجر، فى الجنة، كما أن دانتى يقدم توما الإكوينى وهو يمتدح سيجر، الواقف عن يساره، فى حين يضع ألبرت الكبير واقفا على يمين الإكوينى، ليوحى إلى القارئ بأن الإكوينى كان أيضا ينادى بفلسفة تقوم على العقل الطبيعى، وهذا ما كان يدعو إليه سيجر من برابانت الرشدى ومع أن دانتى نفسه لم يقبل كل ما قال به سيجر، فإنه يتخذه رمزا فإنه للفلسفة الخالصة.

وهنا نجابه بالسؤال التالي: لماذا اختار دانتي شخصيات ابن سينا، وابن رشد، وسيجر من برابانت بالذات.. هل لمجرد أن هؤلاء الثلاثة كانوا فلاسفة مرموقين، الآن دانتي كان مدينا بالشيء الكثير للفكر الإسلامي.

لقد بيّن لنا كل من الأستاذ برونز ناردي[١] والأستاذ آسين بلاسيوس[٢] أن دانتي كان مدينا بالشيء الكثير لأفكار الفارابي، وابن سينا، والإمام الغزالي، وابن رشد في أفكاره، ومن ذلك تأثره بنظرية، النورانية الإلهية، ونظرية "المدركات" وتأثير المجالات السماوية، والنظرية القائلة بأن الشق العقلاني للروح هو الذي يخلق بطريقة مباشرة، ونظرية الحاجة إلى "التجلي الإلهي" من أجل الإدراك بواسطة العقل البشري- الخ.

إن بعض هذه الأفكار قد وردت في كتابات أغسطينوس، ولكن دانتي، الذي لم يكن أبداً من أتباع توما الاكويني المخلصين، كان مدينا بالشيء الكثير للفكر الإسلامي ولابن رشد بوجه خاص، وهذا ما جعله يضع الفلاسفة المسلمين في رتب أخرى عالية، وأن يضع واحدا من أتباع ابن رشد "سيجر الرشدي" في ملكوت السموات نفسها!.

(1) Inferno al tomismo di Dante e alla quistioone di Sigieri (Giotnale Dantesco), xx11.5.

(2) Islam and the Divine Comedy (abridged English Transl, London, 1926).

الفصل العشرون

الفلسفة اليهودية

الكابالا - ابن كبر (Avicebron)

مايمونيدس "ابن ميمون"

١ - استقى فلاسفة اليهود أفكارهم من منابع ثقافات الأمم الأخرى. كنا فى الجزء الأول من هذا التاريخ قد توقفنا عند فيلون اليهودى السكندرى "حوالى ٢٥ق م-٤٠م" الذى حاول مصالحة اللاهوت اليهودى مع الفلسفة اليونانية، فى منظومة جمعت بين الفكر الأفلاطونى "نظرية المثل" وأفكار الرواقيين "نظرية اللوغوس أو العقل" وبعض الأفكار الشرقية "عن الكائنات الوسيطة" ويؤكد فيلون فى فلسفته على المفارقة الإلهية، التى صارت فيما بعد من سمات عقيدة "الكابالا" بعد أن نهلت من الفكر الأفلاطونى وتدور الكابالا حول فكرتين: فكرة "السوهار" Sohar أو الإشراق التى ظهرت مع أوائل القرن الثالث عشر، وهى من وضع يهودى إسبانى قرابة سنة ١٣٠٠م، مع تعديلات، وإضافات لاحقة، تكشف فلسفة "الكابالا" عن تأثيرات أفلاطونية محدثة عن الفيض الإلهى، والكائنات الوسيطة بين الله والعالم، وتظهر الأفكار الأفلاطونية المحدثة أيضا بشكل أوضح فى "السوهار" وذلك على يد اليهودى الأسبانى ابن كبر الذى عرفه المدرسيون اللاتين باسم "افيكبرون" Avicebron.

٢ - سليمان بن جبريل أو ابن كبر:

كان المدرسيون اللاتينيون يظنون أن ابن كبر فيلسوف عربى، وقد ولد ابن كبر فى مدينة ملقا سنة ١٢٠١م، وتلقى تعليمه فى مدرسة سرقطة، وتوفى سنة ١٠٦٩/١٠٧٠م، وكان ابن كبر متأثراً بالفلسفة العربية الإسلامية، وقد وضع كتابه الرئيسى

بعنوان "ينبوع الحياة" باللغة العربية، ولكن هذا النص العربى قد ضاع، وبقيت الترجمة اللاتينية له التى ألم بها كل من يوهانس هسبانوس، ودومنيكوس جونديز النيوس، ويقع هذا الكتاب فى خمسة أبواب، وكان له أثر واضح على المفكرين الأوروبيين فى العصور الوسطى.

وتتضح الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى كتابات ابن كبر عن "الفيض الإلهى" فالله هو مدر كل الخليقة، الذى يعجز العقل البشرى عن إدراكه، وإنما يتأتى إدراكه فقط عن طريق الحدس، أو شفاف القلب، وهو يتحدث أيضا عن "الإرادة" الإلهية التى يتم من خلال فيضها خلق كل شىء، وهى المشيئة الإلهية تتجاوز كل ما هو مادى وصورى، ولا يمكن إدراكها إلا بمساق صوفى، وإن كانت الصلة بين هذه المشيئة وبين الله من الأمور التى يصعب الخوض فيها، وهو يميز أيضا بين الجوهر الإلهى وبين المشيئة الإلهية، بأن يضع المشيئة فى "أقنوم" خاص بها، والتى من خلالها تتم صنائع اله لتتبدى لهذا العالم، كذلك يضع ابن كبر الإرادة الإلهية كصنو للعقل "اللوجوس" التى من خلالها تنبثق الروح الكونية وعالم الروح، من الهيولى "المادة" الصورة الكونية، ومن هذه الروح الكونية تنبثق الأرواح الخالصة والأشياء الجسدية أيضا.

ومن النقاط الهامة فى فلسفة ابن كبر أيضا فكرته عن البنية المادية لكل المخلوقات وهى فكرة مستقاة من أفلوطين "السكندرى"، والتى تأثر بها كثيراً بعض المدرسيين فى أوروبا الغربية، وفى هذا يقول ابن كبر إنه مثلما تنبثق عن عالم الروح صور للأفراد، فكذلك تنبثق مادة روحانية أيضا، تبدو واحدة فى الإدراك "العقلى" وفى الروح العقلانية، وفى المادة الجسدية، وعلى هذا فالمادة لا تحتوى على شىء جسدى فى حد ذاتها، ولكنها هى التى تحدد البنى المادية المحدودة لكل الخلائق.

وقد تبنى هذه النظرية عن البنية المادية للخلائق القديس بونافنتورا، وهو من أعلام جماعة الفرنسيسكان المعاصرين للقديس توما الإكوينى.

ويعتقد ابن كبر فى وجود تعددية فى البشر، مما يعنى أيضا تعددية فى الرتب نحو الكمال، وهو يقول بأن المخلوق الفرد يشبه كونا مصغرا microcosm من الناحية البنيوية، من حيث امتلاكه للأعضاء الجسدية كاملة، والحواس، والعقل جميعا.

وكل مخلوق جسدى يمتلك الصورة التى تحدد موقعه فى سلسلة الكائنات الحية، سواء من البشر أو من مملكة الحيوان.

ولقد قيل إن نظرية ابن كبر هذه هى نفسها التى نادى بها أغسطينوس وأتباعه من حيث تعددية الصور، وفى قول أغسطينوس بأن الصور الأدنى تجاهد فى المسيرة قبالة الصور الأسمى ما هو حاصل فى عقل الإنسان الذى يتدرج من المستويات الدنيا فى المعرفة نحو المراتب الأعلى فى التفكير.

٣ - أما أكثر الفلاسفة اليهود شهرة فى العصور الوسطى فهو موسى بن ميمون "ميمونيدس" الذى ولد فى قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفى فى القاهرة سنة ١٢٠٤م، والذى كان قد استقر بها بعد هجرته إليها من بلاد المغرب.

وفى كتابه *"دلالة الحائرين"* يحاول ابن ميمون تقديم قاعدة عقلانية للفلسفة، وذلك على أساس الفكر الأرسطى الذى كان يجله كمثل أعلى للفكر الإنسانى، بل ووضعه فى مرتبة بعد مرتبة الأنبياء، ويقول ابن ميمون إنه ينبغى أن نحكم العقل فى قضايا اللاهوت، فلو أن بعض ما ورد فى التوراة يتعارض مع ما يقره العقل، فلا مناص هنا من تفسير هذه النصوص التوارتية بطريقة رمزية.

ولا يعنى هذا أن ابن ميمون لا يقبل ما تقول به اللاهوتيات، استنادا إلى قناعاته بالمنطق الأرسطى، وإنما هو يقول بأن خلق العالم فى لحظة زمنية يعينها من العدم يعنى أن العالم ليس أزليا كما هو متواتر من اللاهوتيات، ولكن لو أن أزلية العالم يمكن إثباتها بالبرهان العقلى. وتكون متعارضة مع اللاهوت، فليس أمامنا سوى اللجوء إلى التفسير الرمزى أو المجازى، بمعنى أنه عندما تعجز الفلسفة عن إثبات أزلية العالم، فلابد من رفض المنهج الفلسفى وحتى ما قال به أرسطو نفسه فى هذا الخصوص.

ولذا فإن ابن ميمون يعترف بأن أفلاطون فى هذه النقطة أقرب إلى الحقيقة من أرسطو؛ لأن أفلاطون قد نادى بأزلية المادة "الهيولى" فقط.

ومع ذلك فإن ابن ميمون، يعود ليعلن أن خلق المادة والصورة قد تم من العدم، ولا يفهم هذا - فى تقديره- إلا بالتسليم بالمعجزات التى تقول بها التوراة؛ لأن الله هو القادر على تسيير دفة قوانين الطبيعة وفق إرداته، فهو الخالق للكون بكل ما تعنيه هذه الكلمة.

ولقد تصدى الكثيرون من اللاهوتيين لآراء ابن ميمون هذه،، واتهموه بأنه يضحى بما ورد فى التوراة إرضاء للفلسفة اليونانية، كما أن بعض اليهود فى فرنسا طلبوا من محاكم التفتيش محاكمته كواحد من الهراطقة.

والواقع أن ابن ميمون قد نادى فقط بأن هناك حقائق يقينية كثيرة إلى جانب ما ورد فى اللاهوتيات، كما أنه أعطى الفلسفة دوراً هاما فى إعمال العقل، مما حفز الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة من اليهود فى إسبانيا.

وواضح أنه كان شديد الإعجاب بأرسطو، وإن كان لم يقره فى القول بأزلية العالم، فالرأى عنده أنه عندما تعجز الفلسفة عند إقامة البراهين على خلق العالم فى لحظة معينة من الزمن، فإنها أيضا "الفلسفة" ليست بعاجزة أبدا عن إثبات مصدر حجج أرسطو نفسه فى هذه النقطة، لقد اعتمد ابن ميمون فى إثبات وجود الله على اللاهوتيات الطبيعة كما شرحها كل من الفارابى وابن سينا، مبينا يدلل الله هوالمحرك الأول، لكل الخليقة، وبأنه الضرورى الوجود والعلة الأولى، كذلك اتخذ ابن ميمون من شرحها أرسطو فى الفيزيقا، و "الميتافيزيقا" ما يدل به على رأيه، وإذا كان ابن ميمون قد قدم عدة براهين سبق بها ما نادى به توما الإكوينى، إلا أنه أكثر تأكيدا على قصور عقولنا البشرية عن الخوض فى صفات اللّه، فالله هو العقل المطلّق الخالص، المنزه فوق كل الخلائق، ولذا فإننا نستطيع أن نشير إلى الصفات الإلهية بأسلوب السلب، وليس بالإيجاب، كأن نقول مثلا: الذى ليس كمثله شيء.

واللّه هو المتعالى والمفارق "مع وجود وسائط بين الله والعالم هناك هيراركية من العقول أو الأرواح خالصة".

ويتفق توما الإكوينى مع هذا الرأى، ولكن ابن ميمون كان يؤكد على صيغة النفى بشكل أكثر.Via negative .

ورغم هذا النهج من أسلوب النفى، فإن ميمون ينادى بإيجابية القول بأن الله هو خالق الكون ورب العناية، الواحد الأزلى.

ويختلف ابن ميمون عن ابن كبر فى أنه يقول بأن اللّٰه يخص بعض خلائقه من البشر بعنايته، كما أنه يعتقد، أن الإدراك الفاعل هو الإدراك العاشر الخالى من المادة، والخلود- وفق رأيه- نصيب أهل العدل فى هذا العالم، وهو أيضا يقر بحرية إرادة البشر فى اختياراتهم للعدالة، ولكنه يفكر فيما قيل عن تأثير الأجسام السماوية والأخلاق على سلوك بنى البشر.

وباختصار فإن موسى بن ميمون قد حاول جاهداً أن يصلح بين الفلسفة اليونانية وعقيدته الدينية بطريقة أفضل من نهج ابن كبر، كما أن تأثره بأرسطو قد أتى أشد وضوحا فى مجمل فلسفته.

الفصل الحادى والعشرون

الترجمات - الأعمال المترجمة - الترجمة عن اليونانية والعربية أثر الترجمات على الفكر الأوروبى الوسيط ومناهضة الفكر الأرسطى

قبل حلول القرن الثانى عشر كانت قد تمت ترجمة جزء من كتاب "الأورجانون" Organon لأرسطو "المقولات والشروح" إلى اللغة اللاتينية على يد الفيلسوف بوئثيوس بعنوان "المنطق القديم" Logica Vetus ولكن عمل أرسطو هذا فى مجمله قد اكتملت ترجمته إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر. فى سنة ١١٢٨م، على وجه التقريب قام جيمس من البندقية بترجمة "التحليلات" Analytics والمواضيع Topice والجدليات السفسطائية- sophistical Arguments عن اليونانية إلى اللاتينية تحت مسمى المنطق الجديد Logica nova ويبدو أن أجزاء من أبواب أخرى من "منهج" أرسطو، إلى جانب "المقولات" والتحليلات قد حفظ حتى القرن الثانى عشر فى الترجمة التى اضطلع بها بوئثيوس وفى كل الأحوال، ظهرت الترجمة الكاملة لهذا العمل باللاتينية فى منتصف القرن الثانى عشر.

ويلاحظ أن الترجمة التى قام بها جيمس قد جاءت عن النص اليونانى، وكذلك الحال مع الباب الرابع من كتاب البحث الآثار العلوية Meterologica على يد هنريكوس من كتانيا فى صقلية، التى كانت مركزا هاما من مراكز الترجمة فى العصور الوسطى.

وفى صقلية أيضا تمت ترجمة كتاب بطليموس بعنوان القواعد الكبرى megale syntaxis وكتاب "البصريات" وبعض أعمال إقليدس، وكتاب "عناصر الطبيعة" Ele-mentatis Physica إلى اللاتينية.

كذلك نشطت حركة الترجمة فى مدرسة طليطة فى إسبانيا، تحت رعاية كبرى الأساقفة رايموند (١١٢٦- ١١٥١م) فلقد قام يوهانس هسبانوس بترجمة "منطق" ابن سينا إلى الإسبانية فاللاتينية، فى حين أن دومينكوس جونديزا النيوس قام "بمعرفة بعض العلماء" بترجمة الميتافيزيقا لابن سينا، وأجزاء من "الفيزيقا" و"الكفاية عن السماء والأرض" De Dufficentia, De Caeb et de Mundo أيضا لابن سينا إلى جانب كتاب "الميتافيزيقا" للإمام الغزالى وكتاب "العلوم" Scientiis للفارابى، كذلك قام دومينكوس ويوهانس بترجمة كتاب "نبع الحياة" لابن كبر من العربية إلى اللاتينية.

ولعل من أبرز هؤلاء المترجمين كان جيرارد من كريمونة، الذى انكب على الترجمة فى مدينة طليطلة ما بين أعوام ١١٣٤- ١١٨٧ وفيها قام بترجمة كتاب أرسطو "التحليلات الثانية" Posterior Analytics عن العربية "إلى جانب شروح ثيمسقيوس" وكتاب "الفيزيقا" وكتاب "السماوات والأرض" وكتاب "الكون والفساد" De Generatione et Corruptione والأبواب الثلاثة الأول من كتاب "البحث فى المنطق"، ثم كتاب الكندى عن "الإدراك والرؤى والبصر والحواس الخمس الجوهرية" De Intellectu,De sommo et Visione De, quinque Essentiis وكتاب العلل Liber de Causic و غيره.

وظلت مدرسة طليطلة للترجمة مزدهرة فى القرن الثالث عشر، فلقد قام مايكل سكوت "ت١٢٣٥م" بترجمة كتاب "عن السماء والعالم" وكتاب عن "النفس" وكتاب "عالم الحيوان" ثم كتاب "الفيزيقا" لأرسطو، إلى جانب شروح ابن رشد لكتاب "عن السماء والعالم" وكتاب "عن النفس" وكذلك مختصر ابن سيناء "عن الحيوان".

أما هرمان الألمانى "ت ١٢٧٢م" الذى كان أسقفا لمدينة استورجا، فقد قام بترجمة كتاب ابن رشد "الشروح الوسط" لكتاب "الأخلاق النيقوماخية" وملخص آخر لنفس العمل، ثم شروح كتابى "الخطابة" و "الشعر" لأرسطو.

٢ - يتضح مما سبق أن المدرسيين اللاتينيين قد اعتمدوا فى تعرف فلسفة أرسطو ليس فقط من خلال الترجمات العربية لأعمال أرسطو، وإنما أيضا من خلال ترجمات مباشرة عن اليونانية، من ذلك أن هنريكوس أريستيوس، على سبيل المثال، قد قام بترجمة الباب الرابع من كتاب "البحث فى المنطق" عن اليونانية قبل قيام جيرارد من كريمونة بترجمة الأبواب الثلاثة الأولى لنفس العمل عن الترجمة العربية.

كذلك تمت ترجمة أجزاء وافرة من "الميتافيزيقا" عن اليونانية مباشرة، وكانت هذه الترجمات عن اليونانية، التى شملت الأبواب الثلاثة الأولى وجزءا صغيرا من الباب الرابع، متداولة فى أيدى الدارسين فى باريس مع حلول سنة ١٢١٠م، حين عرفت تحت مسمى "الميتافيزيقا القديمة" تمييزًا لها عن الترجمة عن العربية التى قام بها جرارد من كريمون، ومايكل سكوت، والتى عرفت باسم "الميتافيزيقا الجديدة" "فى النصف الأول من القرن الثالث عشر" ويلاحظ أن الأبواب المرقمة "ك،م،ن= "K,M,N إلى جانب بعض الأجزاء، الصغيرة الأخرى لم ترد فى هذه الترجمة، وفى النصف الثانى من القرن الثالث عشر عرفت هذه الترجمة إما باسم "الميتافيزيقا الجديدة" أو "الترجمة الجديدة" ارتبطت باسم وليم من مويربكى " Moerbeke ت بعد ١٢٦٠"، وهى الترجمة التى اعتمد عليها توما الإكوينى، فى شروحه، كذلك وجدت هناك ترجمة أخرى عُرفت باسم الترجمة المتوسطة عن اليونانية، وهى التى اعتمد عليها ألبرت الكبير فى شروحه، التى كان توما الإكوينى على علم بها أيضا.

أما عن ترجمة "الأخلاقيات" لأرسطو، فقد تمت ترجمة البابين الثانى والثالث من "الأخلاقيات النيقوماخية" مع نهايات القرن الثانى عشر عن اليونانية "وربما كانت نسخة من الترجمة التى كان قد قام بها بوئثيوس قبل ذلك بعدة قرون" والتى عرفت باسم "الأخلاقيات القديمة" فى حين أن ترجمة لاحقة للكتاب الأول عرفت باسم "الأخلاقيات الجديدة" وبعد ذلك ظهرت ترجمة كاملة للأخلاقيات الأرسطية بواسطة روبرت جروستت "ت ١٢٣٥م"، ضمت الكتب الثلاثة الأولى منها، الأخلاقيات القديمة، و"الأخلاقيات الجديدة" معًا، أما "الأخلاقيات الكبرى" Magna فقد قام بترجمتها

بارثولوميو من مسيتا فى عهد الملك ما ينفر (١٢٥٨-١٢٦٦م) من صقلية، وإن كان القرن الثالث عشر فى غرب أوروبا لم يعرف سوى "أخلاقيات يوديموس" Eudemian Ethics.

أما كتاب "عن النفس" لأرسطو فقد تمت ترجمته عن اليونانية قبل سنة ١٢١٥م ثم جاءت ترجمة مايكل سكوت لنفس الكتاب عن العربية بعد ذلك بوقت وجيز، كما أن وليم من مويربيكى أخرج نصا آخر عن اليونانية، أغلب الظن فى ترجمة مماثلة للترجمة السابقة، وبالمثل كانت هناك ترجمة لكتاب، الفيزيقا عن اليونانية قبل ظهور الترجمتين العربيتين اللتين قام بهما كل من جيرارد من كريونة، ومايكل سكوت، فى حين أن ترجمة كتاب "الكون والفساد" عن اليونانية قد جاءت أيضا قبل ظهور الترجمة عن العربية على يد جيرارد من كريمونة.

أما كتاب السياسة فقد تمت ترجمته عن اليونانية قرابة سنة ١٢٦٠م، بواسطة وليم منمويربيكى "ولم تكن هناك ترجمة لهذا العمل عن العربية" والذى يرجح أيضا أنه هو الذى قام بترجمة كتاب "الاقتصاد" ١٢١٥م، وتوفى سنة ١٢٨٦م، وكان كبيراً لأساقفة كورنثة، وهو الذى قام بترجمة أعمال أرسطو عن اليونانية، وأعاد تنقيح الترجمات المبكرة "وبهذا أسدى خدمة لصديقة توما الأكوينى الذى كان فى حاجة إلى كتاب "شروح" أرسطو، كذلك عكف وليم هذا على ترجمة بعض الشروح التى سجلها كل من اسكندر من الأفرودسى، وسمبيلقوس، ديوهانس فيلوبونوس، وثيمستيوس، وأيضا بعض أعمال بروقلوس ومن بينها طرحه لمحاورة "طيماوس" لأفلاطون(١)، كما أن ترجمة وليم لكتاب "عناصر اللاهوت" ليروكلوس كانت الأساس الذى بنى عليه توما الإكوينى رأيه بأن كتاب "العليات" لم يكن لأرسطو كما كان يظن، الدراسون، وإنما هو من تأليف بروكلوس، ومن الأعمال الأخرى لوليم أنه قام بترجمة كتاب "الخطابة" لأرسطو أيضا،

---

(١) كانت محاورة "طيماوس" معروفة فى الغرب الأوروبى من خلال شيشيرون، وكالكيديوس، ولكن محاورات "مينون" و "فيدون" لم تظهر حتى القرن الثانى عشر على يد هنريكوس أرسنيوس.

أما كتاب "الشعر" لأرسطو، فلم يكن لدى مفكرى العصور الوسطى سوى ترجمة هرمان الألمانى لهذا العمل نقلا عن شروح ابن رشد[1].

هذا وتشير الأبحاث الحديثة إلى أن الترجمة عن اليونانية لأعمال أرسطو كانت قد سبقت الترجمة عن العربية لهذه الأعمال، ولكن فى حالة نقصان الترجمة عن اليونانية كان البديل هو الترجمات اللاتينية عن العربية، إلى أن تمت ترجمة الأجزاء الناقصة من أعمال أرسطو عن اليونانية مباشرة، ويعنى هذا أن مفكرى العصور الوسطى اللاتين لم يكونوا يجهلون أفكار أرسطو، ولكن لابد من الاعتراف بأن هؤلاء المغتربين لم يكونوا يميزون بين ما هو أرسطى وما هو ليس من أفكار أرسطو بالمرة.

ومن الخطوات الهامة فى إزالة هذا اللبس ما توصل إليه القديس توما الإكوينى من أن كتاب "العلل" **Liber de Causis** ليس من وضع أرسطو، وكان توما الإكوينى مدركا إلى أن شروح ابن رشد لأرسطو تتضمن آراء خاصة بابن رشد نفسه، كما أنه كان يعتقد أن ديونسيسوس المنحول كان من أتباع المدرسة الأرسطية.

وحقيقة الأمر هى أن مفكرى الغرب اللاتينى كانوا عاجزين عن إدراك التتابع الزمنى لتاريخ الفلسفة، فهم على سبيل المثال لم يكونوا على وعى بالعلاقة بين أرسطو وأفلاطون، أو بالصلة بين أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وأرسطو، وبهذا يمكن القول بأن القديس توما الإكوينى، كان شارحًا جيدًا لأفكار أرسطو، ولكنه فى نفس الوقت لم يكن مدركا للتتابع التاريخى لحركة الفلسفة اليونانية، كما يدركها المفكرون المعاصرون، ورغم ذلك فلقد أحسن الإكوينى استخدام ما وصل إليه من معلومات عن أرسطو، وإن كانت معلوماته مجزوءة وناقصة فى الحكم النهائى.

٣ - لقد ساهمت ترجمات أعمال أرسطو والشروح المتعلقة بها، إلى جانب ترجمات شروح وأفكار الفلاسفة العرب إلى اللاتينية، فى إنعاش الحركة الفكرية بين

---

(١) هناك جدل حول مدى استفادة توما الإكوينى من ترجمة وليم من موربيكى لأعمال أرسطو.

المدرسيين الأوربيين؛ إذ إن هذا الزخم الفكرى قد أمدهم بمذاهب فلسفية مستقلة منهجيًا عن دوائر اللاهوتيات، فى أطر تشبع طموحات العقل الإنسانى فى تأمله لقضايا الكون، ولا شك فى أن مذاهب أرسطو، وابن سينا، وابن رشد قد عززت من معالم الدرب أمام العقل الإنسانى، بعيدًا عن قضايا العقيدة المسيحية وأركانها؛ لأنها تبلورت أساسا على قاعدة من الفكر الفلسفى اليونانى الكلاسيكى، وعلى شروح رؤى الفلاسفة المسلمين، وما من شك فى أن هذه الترجمات الجديدة قد ساعدت على تجلى العقل الأوروبى وتمكينه من التمييز بين ما هو فلسفى وما هو لاهوتى، وكان لمنظومة أرسطو الفلسفية قصب السبق فى هذا المضمار، إذ نظر المدرسيون الأوروبيون إلى أرسطو على أنه قمة الفكر الإنسانى فى عقلانية لم يسبقه إليها أحد.

أما بالنسبة لنا، ونحن نقوم برصد هذه التطورات الفكرية عن بعد، فإنه يبدو لنا أن مفكرى العصور الوسطى قد بالغوا كثيرًا فى مدح عبقرية أرسطو "فهم مثلا لم يكونوا على وعى بالمراحل المختلفة فى تقلب أفكار أرسطو" ولكننا مع هذا لو أننا وضعنا أنفسنا فى عصر هؤلاء المدرسيين، لكانت أفكار أرسطو ستبدو لنا مثلما بدت لهم على أنها أعظم إنجاز عقلى كامل، لا مثيل له على مدار تاريخ الفكر الغربى فى العصور الوسطى.

ومع ذلك فإن منظومة أرسطو الفلسفية قد جوبهت بمعارضة من جانب بعض الدوائر الكنسية الغربية، وإن كان قد صعب على هذه الدوائر تجاهل قيمتها وتأثيرها، ويرجع السبب فى هذه المعارضة إلى أن كتاب "العلل" الذى ظل حتى اكتشاف توما الإكوينى لحقيقة مؤلفه" وكتاب اللاهوتيات الأرسطية "(*) وهو فى الحقيقة مقتطفات من تساعيه أفلوطين السكندرى" وكتاب "سر الأسرار" الذى وضعه فيلسوف عربى فى أواخر القرن الحادى عشر أو أوائل الثانى عشر" كانت كلها تُعزى إلى قلم أرسطو، وبهذا نُسبت إلى أرسطو بعض الأفكار التى لم يقل بها أصلا، كما أن نسبة هذه الأعمال لأرسطو كان يبرر شروح الفلاسفة للأفكار الأرسطية من منظور أفلاطونى محدث.

(*) وهو المعروف عند الإسلاميين باسم "أثولوجيا أرسطو طاليس" وباسم "كتاب الربوبية" وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين (المراجع).

ولقد جاءت المعارضة للفكر الأرسطي من جانب بطرس من كوربي – cor beil كبير أساقفة سنز Sens في مجمع إقليمي عُقد في باريس سنة ١٢١٠م، حيث يقر منع تدريس كتاب أرسطو عن "الفلسفة الطبيعية" وشروطها سواء في المحاضرات العامة أو في الحلقات الخاصة، كما توعد المجمع مَنْ يقوم بتدريسها بالحرمان الكنيسي.

وأغلب الظن أن "الفلسفة الطبيعية" المشار إليها في هذا المجمع قد تضمنت "الميتافيزيقا الأرسطية"؛ لأنه عندما تم اعتماد لوائح جامعة باريس على يد المندوب البابوي روبرت دي كورسون سنة ١٢١٥م، تقرر حظر تدريس "الميتافيزيقا" والفلسفة الطبيعية، وملخص هذه الأعمال إلى جانب كتابات كل من داود من دينانت، وعمودي من بني Bene وموريس الإسباني "هناك خلط هنا مع اسم ابن رشد" وإن كان قد أبقى على "المنطق الأرسطي" و "الأخلاق" دون تحريم.

وهذا الحظر، كما أوضحنا سلفا، يرجع أساسا إلى أن أعمالا كثيرة قد نُسبت إلى أرسطو، التي لم تكن بالفعل من وضعه، أما بالنسبة لعمودي، من بني، فقد تم تحريم كتاباته؛ لأنها – وفقًا لرأي المجمع – تناقض العقيدة المسيحية وتقارب الفكر الأرسطي، كذلك جاءت إدانة كتابات داود من دينانت بالهرطقة؛ لأنه كان يحاج بالميتافيزيقا الأرسطية، التي كانت قد تُرجمت عن اليونانية ووفدت إلى الغرب اللاتيني من بيزنطة قبل سنة ١٢١٠م.

يضاف إلى كل هذا، أن أرسطو كان ينادي بأزلية العالم، كما أن أفكار داود من دنيانت، وعموري من بني كانت تمثل تهديداً لأركان العقيدة كما قال اللاهوتيون، في الدوائر السلفية المسيحية.

لقد كان كتاب "الأورجانون" Organo متداولا بين المفكرين الأوروبيين منذ فترة وجيزة قبيل تاريخ الإدانة، ولكن الأفكار المتعلقة بالميتافيزيقا، وأزلية الكون كانت جديدة على العالم الغربي، ومن ثم فقد رأى فيها الكنسيون تهديداً خطيراً، بل وهرطقا، يتهدد قواعد الإيمان المسيحي.

ومع ذلك فإن الباب جريجورى التاسع، رغم وقوفه إلى جانب المعارضين للفكر الأرسطى، قد قام بتعيين لجنة من وليم من أوكزير، وستيفن من بروفين Provins وسيمون من أوثى Authie للنظر فى أمر كتب أرسطو المحظورة، ولما كان هذا التوجه يتضمن وجهة نظر أقل تشدداً عما قد سبق من مواقف، فإن الدارسين راحوا ينكبون على الفكر الأرسطى دون توجس أو خشية من الدوائر الكنسية.

وقد حاول البابا إنوسنت الرابع سنة ١٢٤٥م اتباع نفس خطى سلفه الباجريجورى التاسع فى مدينة تولوز، ولكن موجة الحماس للفكر الأرسطى كانت قد انتصرت وثبتت أقدامها على الساحة وعلى ذلك فإنه بدءا بسنة ١٢٥٥م، صار مسموحا بتدريس كل أعمال أرسطو فى جامعة باريس، ولم يكن بوسع الكرسى البابوى فى روما أن يفعل شيئا، وإن كان البابا انوسنت الرابع قد جدد تحريم كتب أرسطو سنة ١٢٦٣م.

بعد أن ازداد أتباع الفيلسوف ابن رشد فى الغرب اللاتينى يوما بعد الآخر، ولكن هذا التحريم البابوى ظل ورقة ميتة أو حبراً على ورق؟

وأخيراً فى سنة ١٣٦٦م، أخذ المندوبون عن البابا أوربان فى الخامس على أن يقوم طلاب الليسانس فى الآداب فى جامعة باريس بدراسة كل أعمال أرسطو، وعند هذا المنعطف كان قد تحقق لدى الجميع أن كتاب "العلية" موضع الجدل لم يمكن من وضع أرسطو، وأنه رغم الشروح الرشدية لفكر أرسطو، فإنها وفلسفة أرسطو ذاتها لم تكن متعارضة مع قواعد الإيمان، وهكذا باتت المبادئ الوثنية المسيحية تطرح دون حرج من خلال رؤى أرسطية الطابع.

إن هذا العرض الموجز عن الموقف الرسمى تجاه فلسفة أرسطو من جانب رجالت الكنسية الرومانية الدوائر الأكاديمية يبّين أن الأرسطية هى التى انتصرت فى نهاية المطاف.

ولكن هذا لا يعنى أن جميع الفلاسفة اللاتينيين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانوا يتقبلون كل أفكار أرسطو بنفس الدرجة، وسوف نعرض لهذه النقطة فى الفصول التالية.

ومع هذا وذاك تبقى حقيقة ثابتة ومؤادها أن شبح أرسطو قد ظل مهيمنا على الساحة الأوربية فى مجال الفلسفة فى العصور الوسطى، ولكن هذه الحقيقة لا ينبغى أن تقودنا إلى الاعتقاد بأن مفكرى الغرب اللاتينى قد تقبلوا تقبلاً أعمى كل كلمة قالها هذا الفيلسوف اليونانى العظيم.

الباب الخامس

القرن الثالث عشر

الفصل الثانى والعشرون

جامعة باريس – الجامعات والدوائر العلمية الأخرى – المناهج الجامعية – الأنظمة الدينية فى باريس – تيارات الفكر فى القرن الثالث عشر

١ – ارتبط كبار الفلاسفة اللاهوتيين فى حقبة بعينها من القرن الثالث عشر بجامعة باريس. وكان هؤلاء من الخريجين وأعضاء هيئة التدريس، من أبناء مدرسة نوتردام الكاتدرائية والمدارس الأخرى فى باريس. وكانت لوائح جامعة باريس قد اتخذت الصفة الرسمية بعد أن صدق عليها روبرت دى كورتسون المندوب البابوى سنة ١٢١٥م.

ومن بين الأسماء المرموقة فى أروقة جامعة باريس نجد أن إسكندر من هيلز، والقديس بنونافنتورا، والقديس ألبرت الكبير، والقديس توما الإكوينى ومتى من أكوا بارتا، وروجر مارستون، وريتشارد من مدلتاون، وروجر بيكون، وجيل من روما، وسيجر من برابانت، وهنرى من غنت، ورايموندلول، ودون سكوتوس "ت١٣٠٨م" وبعض هؤلاء كان قد تخرج فى جامعة باريس أو كان قد حاضر فيها، أو أنه يجمع بين الحالين.

وفى نفس الحقبة انتعشت مراكز أخرى للتعليم العالى فى الغرب الأوروبى، وصار لها سماتها الخاصة؛ فلقد ارتبطت بعض الأسماء المرموقة أيضا بجامعة أكسفورد، من أمثال روبرت جروستست، وروجر بيكون، ودون سكوتوس، وفى حين أن باريس كانت مركز انتعاش للفكر الأرسطى، كانت أكسفورد تقترن بفكر القديس أغسطينوس، وأيضا بالمنهج التجريبى الإمبريقى أو العملى، والذى كان يمثله روجر بيكون.

ورغم أهمية جامعة أكسفورد، وبروز جامعة بولوينا، وشهرة البلاط البابوى فى الحركة الفكرية من حين لأخر، فإن مقام للدراسات العليا ظل مرتبطا فى القرن الثالث عشر بجامعة باريس.

فلقد دأب العلماء على السفر إلى جامعة باريس، ثم العودة بعد حين إلى مواقعهم فى اكسفورد أو بولوينا أو غيرها، وقد حملوا معهم روح وأفكار أروقة جامعة باريس، وحتى الأساتذة الذين لم تطأ أقدامهم مدينة باريس كانوا أيضا متأثرين إلى حد بعيد بالتيارات الفكرية بجامعة باريس، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر كان العالم روبرت من جروستست.

ولقد أدى هذا المركز المرموق الذى كانت تحتله جامعة باريس، إلى جانب تصدى أساتذتها للدفاع عن قواعد الإيمان الصحيح، إلى اهتمام البلاط البابوى بهذه الجامعة بوجه خاص، وعلى هذا فعندما احتدم الجدل فى جامعة باريس حول الفكر الأرسطى وشروح ابن رشد لهذا الفكر ثم ظهور بعض الآراء التى لا تتسق مع قواعد الإيمان- من وجهة نظر بعض اللاهوتيين- رأت البابوية ضرورة التدخل لفض هذا الاشتباك، وواقع الأمر أنه كان من الصعب على أى دائرة فكرية فى الغرب الأوروبى أن تفرض على جامعة باريس منظوراً فلسفيا أو لاهوتيا بعينه؛ فالقديس توما الإكوينى، على سبيل المثال، قد وجد صعوبة فى قبول كل ما قال به أرسطو، ولكنه سرعان ما تجاوز هذه الحيرة، وفى كل الأحوال كانت الغلبة فى نهاية الأمر للمدرسة الأرسطية، مع بقاء وجهات نظر مغايرة طيلة القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

٢ - كان يلزم للجامعات الأوروبية لكى تقف على أرض صلبة أن تتلقى مثياقا رسميا يعتمدها كمؤسسات ثقافية وتعليمية إما عن الباب أو الإمبراطور أو الملك "يلاحظ أن جامعة نابلى تلقت ميثاقها من الإمبراطور فردريك الثانى هو هنشتاوفن" وكانت هذه المواثيق تضمن امتيازات هامة للأساتذة والطلاب، والتى كان الكثيرون يحسدونهم عليها، ولعل أهم امتياز بينها كان: حق تشريع لوائح الجامعة "وهو ما تتمتع به جامعة أكسفورد حتى اليوم".

ثم حق منح الدرجات العلمية التى تخول لحاملها صلاحية "إجازة أو ليسانس" التدريس، كذلك كان طلاب الجامعات معفيين من الخدمة العسكرية، إلا فى حالات الضرورة القصوى، كما كانت الجامعات معفاة من كثير من الضرائب، خاصة الضريبة المحلية.

وفى الشمال الأوروبى كانت إدارة الجامعة فى أيدى الأساتذة العاملين بها، وكان منصب رئيس الجامعة يتم بالانتخاب فى حين أن جامعات الجنوب الأوروبى كانت تتبع أساليب أكثر ديمقراطية، ولكن فى الحالتين كانت للجامعة استقلاليتها عن كل من الكنيسة والدولة جميعا، والاستثناء الوحيد كان بالنسبة لجامعتى أكسفورد وكيمبريدج، حيث كان تعيين مديرى الجامعتين وأساتذتهما يتم من قبل الدولة.

٣ – كان الطلاب فى العصور الوسطى وأعقابها لبعض الوقت يلتحقون بالجامعات فى سن مبكرة إن هى قورنت بما هو سائد اليوم، فلقد كان الشباب يلتحقون بالجامعة فى سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وكان على الطالب أن يمضى ما بين أربع سنوات ونصف وست سنوات للحصول على شهادة الليسانس أو البكالوريوس "كانت المدة فى جامعة أكسفورد قرابة السبع سنوات" وبعدها يحتم على الطالب اجتياز اختبار تأهيلى فى الآداب قبل السماح له بدراسة الكتاب المقدس، وسنتين أخريين فى دراسة كتاب "الأحكام" **Sentences** لبطرس الومباردى، وعادة ما كانت سن الطالب عند حصوله على درجة البكالوريوس تقارب السادسة والعشرين، وبعدها يسمح له بالمحاضرة عن إنجيليين من الأناجيل الأربعة، ثم عن كتاب "الأحكام" لبطرس لومبارد، وبعد عدة سنوات أخرى من الدراسة وملفات البحث يمكن للطالب الحصول على درجة الدكتوراه والمحاضرة فى اللاهوتيات، وذلك فى عمر يقارب الرابعة والثلاثين. وبالنسبة لتدريس الآداب كان الحد الأدنى للأعمار عشرين عاما.

وكانت السنوات المطلوبة للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة بارس أطول نسبيا عن غيرها من الجامعات الآخرى، وفى أكسفورد كانت درجة الدكتوراه فى الآداب تتطلب مدة زمنية أطول، فى حين أن درجة الدكتوراه فى اللاهوت كانت أقصر نسبيا من مثيلتها فى جامعة باريس.

وكان الطلاب الذين يحصلون على درجة الدكتوراه ثم يتركون الجامعة يلقبون بلقب الأساتذة غير المتفرغين magistri non regents أما من يبقون للتدريس فى الجامعة فكانوا يلقبون بالأساتذة العاملين regents وفى معظم الحالات كان الكثيرون ممن يحصلون على درجة الدكتوراه يبقون فى جامعتهم للتدريس فيها.

أما المناهج الجامعية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر فكانت تنصب على دراسة بعض النصوص المختارة، ونظريات بعض النحويين من أمثال بيركسيان، ودوناتوس، وغيرهما من الكلاسيكين، إلى جانب كتابات أرسطو التى كانت تحتل موقع الصدارة فى كلية الآداب.

ويلاحظ أن "الرشدية اللاتينية" "أى أفكار ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية" كان لها أساتذة متخصصون، وفى مجال اللاهوت كانت الدراسة منصبة على الكتاب المقدس، وكتاب المقولات لبطرس اللامبارد، إلى جانب شروح الأساتذة القائمين التدريس.

وإلى جانب هذه المسافات المنهجية كانت هناك أيضا حلقات للمناقشة والبحث حول القضايا الفكرية المطروحة، وحول بعض القضايا العادية التى يبنى عليها الاختيار Quodlibet وذلك فى مواسم الأعياد الهامة والمناسبات الأخرى، حيث يتبارى فريقان بالرأى، والرأى لآخر حول واحدة من القضايا الجدلية للوصول إلى فض الاشتباك، أو لصيغ توفيقية بين الفريقين– de termination ويتولى أستاذ المادة المعنية نشر ما قد يتوصل إليه هذا السيمنار من نتائج وتلك كانت الحال بالنسبة للقضايا العادية ونشر نتائج مناقشاتها Quaestio disputata.

كذلك كانت هناك مناقشات من نوع آخر، وإن كانت أقل أهمية عن سابقتها، والتى قُصد بها توسيع آفاق الطلاب وتعويدهم على المهارة الجدلية، وتفنيد بعض الآراء، والواقع أن الجامعات فى العصور الوسطى كانت تسعى نحو تزويد طلابها بقدر كاف من المعلومات والتدريس على مطارحة الأفكار بطريقة نقدية، ربما بشكل أفضل من طريقة الحشو المعلوماتى المتبع فى جامعاتنا فى العصر الحديث. وبطبيعة الحال كان

جل هذا النشاط متصبا حول القضايا الفلسفية، ولكن المعرفة "العلمية بمعناها الدقيق كانت هزيلة فى مناهج هذه الجامعات وإن كان القرن الرابع عشر قد شهد بعض الإرهاصات الهامة نحو هذا الهدف. فى كل من باريس وفينا".

٤ – من العلامات الهامة فى الحياة الثقافية فى كل من باريس وأكسفورد كانت الأنظمة الدينية، وفى مقدمتها فى القرن الثالث عشر رهبان الدومنيكان والفرنسيسكان وقد تأسست جماعة الدومنيكان فى باريس سنة ١٢١٧م، ثم تبعتها جماعة الفرنسيسكان بعد ذلك ببضع سنوات، ولقد طالب لاهوتيو هاتين الجماعتين بأحقيتهما فى تبوأ كراسى أستاذة اللاهوت فى جامعة باريس، وفى التمتع بالامتيازات المكفولة للأساتذة والطلاب.

وقد قوبل هذا المطلب بمعارضة شديدة فى أول الأمر، ولكن فى سنة ١٢٢٩م، حصل الدومنيكان على كرسى واحد فى الجامعة، وبعدها بعامين حصلوا على كرسى آخر فى نفس السنة التى حصل فيها، الفرنسيسكان على كرسى للأستاذية "لم يحصلوا على كرسى ثانٍ" وكان من بين الأساتذة الدومنيكان الأوائل فى جامعة باريس رولان من كريمونة، وجون من سان جيل، فى حين كان أول رهبان الفرنسيسكان، ليحتل موقع الأستاذية فى نفس الجامعة إسكندر من هيلز.

وفى سنة ١٢٤٨م أصدر الدومنيكان قراراً بإقامة مؤسسات تعليمية خاصة بأبناء جماعتهم فى كل من كولونى، وبولونا، ومونبييه، وإكسفورد، فى حين قام الفرنسيسكان بإنشاء معاهد مماثلة فى كل من وإكسفورد و تولوز، وفى سنة ١٢٦٠ أسس الرهبان الأغسطينيون مؤسسة تعليمية فى باريس، وكان أول من حصل على درجة الدكتوراه من هذه المؤسسة هو جيل (Giles) من روما أما. رهبان الكرمليات فقد افتتحوا بدورهم مؤسسة تعليمية فى اكسفرود سنة ١٢٥٣م، وأخرى فى باريس سنة ١٢٥٩م، ثم نهجت جماعات ديرانية أخرى نفس الخطى فى مجال التعليم العالى.

ولقد ساهمت هذه المؤسسات الديرانية، وبخاصة الدومنيكان والفرنسيسكان، بالكثير من العطاء الفكرى الذى أثرى الحياة الثقافية فى أوروبا فى العصور الوسطى،

ومن أعلام هؤلاء الديرانيين كان ألبرت الكبير، وتوما الإكويني من جماعة الدومنيكان، ثم إسكندر من هيلز، وبونافنتورا من جماعة الفرنسيسكان، وإن كان هؤلاء جميعًا قد جوبهوا بمعارضة شديدة، أغلب الظن بدافع الحقد والغيرة، وقد طالب معارضوهم ألا تحتل أي جماعة رهبانية أكثر من كرسي واحد للأستاذية في جماعة باريس، ثم تفاقمت الحملة إلى حد شن هجوم شرس على هذه الجماعات نفسها، فلقد نشر وليم سان آمور سنة ١٢٥٥م كتيبًا بعنوان "الأخطاء العديدة في بدع العصر" (De Periwlis novissim-orum temporum) ليرد به على آراء القديس توما الإكويني التي وردت في كتابه ضد المناهضين للمشيئة الإلهية Contra im pugnantes Dei Caltum ولكن تمت إدانة الكتلة المناهضة للرهبان، ورغم ذلك أخرج جيرارد من أسبقيل كتابا بعنوان "ضد أولئك الذين يعادون كمال العقل المسيحي، يندد فيه بهؤلاء الرهبان.

وهنا اتفق كل من القديس بونافنتور والقديس توما الإكويني، رغم خلافاتهما حول بعض القضايا الفلسفية، على الدفاع عن المؤسسات الرهبانية، ومفكريها، مقاما بالرد على كتاب جيرارد، واحتدمت المعركة بين الفريقين، وأصدر نيقولاس دي ليزييه كتابا يدافع فيه عن العلمانيين ومواقفهم، واستمرت المعركة سجالاً بين الطرفين، ولكن هذا لم يؤثر على تخصيص كراسي للأستاذية للجماعات الرهبانية في جامعة باريس.

ولعل من أهم نتائج هذا الصراع بين الرهبان العلمانيين أن أقدم روبرت دي سوربون، وهو الكاهن الخاص للملك الفرنسي لويس التاسع، على إنشاء كلية السوربون سنة ١٢٥٣م لتدريس اللاهوتيات، وقد سمح للطلاب العلمانيين بالالتحاق بهذه الكلية اللاهوتية الجديدة، ويعني هذا أن تأسيس كليات جديدة خاصة باللاهوت قد جاءت لخلق توازن بين الفريقين المتصارعين، وأيضا للتوسع في التعليم العالي، ولتوصيل رسالة اللاهوتيين لأكبر عدد من طلاب العلم.

٥ – هذا ويمكننا أن نميز عدداً من التيارات الفكرية التي سادت في القرن الثالث عشر بين هذه الجماعات الديرانية التي تركت بصماتها على روح تلك الفترة الزمنية؛ فلقد كان التيار الأغسطيني يمثل موقفا محافظا في نظرته إلى فلسفة أرسطو، يتراوح

بين العداوة المعلنة لفكر أرسطو وبين القبول ببعض محدود من هذا الفكر، وهذا الموقف هو الذى اتخذته جماعة الفرنسيسكان، وكذا الرعيل الأول من جماعة الدومنيكان، ومن أهم أعلام هذا التيار كان جروستست، وإسكندر من هيلز، والقديس بونافنتورا .

ثم كان هنالك التيار الأرسطى الذى صار من سمات جماعة الدومنيكان ويمثله جزئيًا القديس ألبرت الكبير، ويمثله كليًا القديس توما الإكوينى.

ثم كان هنالك أيضا التيار الرشدى ويمثله سيجر من برابانت فى حين أن فريقا رابعا من المفكرين المستقلين راح يقتطف من كل بستان زهرة، دون التشدد على مدرسة فكرية بعينها، ويمثلها جيل من روما، وهنرى من غنت.

وأخيرًا عندما نصل إلى نهاية القرن الثالث عشر نصادف مفكرًا مرموقا هو "دون سكوتوس" الذى قدم طرحا للتيار الفرنسيسكانى الفكرى على ضوء الفلسفة الأرسطية، والذى أصبح المفكر المعترف به لدى جماعة الفرنسيسكان، بشكل أكثر من القديس بونافنتورا نفسه.

وغنى عن البيان أننا لن نعرض تفصيلا لجميع فلاسفة القرن الثالث عشر، وإنما سوف نكتفى بإبراز أهم معالم أفكارهم فى إطار محدد، لنبيّن كيف تبلورت أفكار هذه الجماعات بمختلف تياراتها الفكرية.

الفصل الثالث والعشرون

أسباب الوقوف عند كتابات وليم من أوفرن Auvergne

اللّه والخليقة - الجوهر والوجود - الله الخالق بطريقة مباشرة وفى زمن بعينه - براهين وجود اللّه - البنية المادية للكون الروح - المعرفة - وليم من أوفرن كممثل لمرحلة انتقالية

١ - وضع وليم من أوفرن "أو من باريس" كتابا عن "الثالوث" أو "المبدأ الأول" "قرابة سنة ١٢٢٥م" وكتابا آخر عن "النفس" (١٢٣٠م) وكتابا ثالثا عن "الخلق الكونى" (١٢٣١م) إلى جانب أطروحات أخرى صغيرة، وقد شغل وليم منصب أسقف باريس ما بين أعوام ١٢٢٨-١٢٤٩م أى حتى وفاته.

ووليم ليس من المفكرين المرموقين فى العصور الوسطى، ولكنه يستحق الاهتمام نظرًا لما خاض فيه من قضايا فلسفية ولاهوتية، وأيضا لأنه كان يشغل منصبا دينيا هامًا عندما قام الباب جريجورى التاسع بتعيين لجنة من اللاهوتيين لإجراء تعديلات فى كتابات أرسطو، مما يشير إلى حدوث تغيير فى موقف الكنسية الرومانية تجاه هذا الفيلسوف الوثنى، ويمثل وليم نفس الموقف الذى اتخذه البابا جريجورى التاسع، حيث يقول فى كتابه عن "النفس" على الرغم من أن أرسطو كثيرا ما يناقض الحقيقة، فإنه مع ذلك لا حرج فى قبول بعض أفكاره التى لا تتعارض مع تعاليم الدين.

يتضح من هذا الاعتراف بأن الأسقف وليم يتبع نفس الخط الذى سار عليه كل من القديس أغسطينوس، وبوئثيوس، وأنسلم، ولكن الجديد فى كتابات وليم أنه لم يكن فقط على علم بأعمال أرسطو، وإنما أيضا بكتابات الفلاسفة العرب، واليهود، وأنه لم يتردد فى استخدام هذه الأفكار فى كتاباته، وبشكل عام يمكن القول بأن وليم يمثل المفكر المتفتح العقل، الذى يتمسك بالتقاليد المحافظة، مع استعداد فى نفس الوقت لأن

يستفيد من الفكر الجديد الوافد من المنابع العربية، وأيضا من أرسطو نفسه رغم عدم اتفاق بعض الأفكار الأرسطية مع قواعد الإيمان، وهو بذلك يمثل تجسيداً لنقطة لقاء بين فكر القرنين الثانى عشر والثالث عشر.

يضاف إلى هذا أنه كان من رجال الكهنوت العلمانيين الذى شغل كرسى الأسقفية فى باريس، فى الوقت الذى يحث فيه الجماعات الرهبانية فى الحصول على كراسى الأستاذية فى جامعة باريس.

ولعل هذا كله يبرر لدينا الوقوف عند كتابات وليم من أوفرن، قبل مناقشة أفكار الأساتذة اللاهوتية من جماعتى الفرنسيسكان والدومنيكان، ولابد من القول أيضا بأن وليم كان شخصية هامة، وصاحب فكر ثرى فى إطار منظومى.

٢ – تبنى وليم من أوفرن وجهة نظر الفيلسوف ابن سينا فى التمييز بين الجوهر والوجود، ويبنى على هذه القاعدة مسألة محدودية الخلق واعتمادها على الخالق، إن الوجود (Esse) من وجهة النظر هذه – لا ينتمى إلى الجوهر إلا فى الله وحده، حيث يتحد الجوهر والوجود، أما الأشياء وأمور هذا الكون فإن وجودها قد تأتى بصفة "عرضية" ويعنى هذا أن الموجودات "الخلائق" تنتمى إلى هذا الجوهر بالشركة فقط Per Participationem فلو أننا نظرنا إلى شىء ما محدود، لتأكد لنا أن هنالك فرقا بين جوهره الطبيعى وبين وجود هذا الشىء، كما أنه ليس من الضرورة أن يكون لهذا الشىء وجود بالمرة، أما إذا نحن تأملنا فى "الكائن الضرورى" لتأكد لنا أن جوهره لا يمكن أن يدرك فى معزل عن وجوده.

وخلاصة هنا القول إن كل شىء "خلا الله" يمثل الجوهر فيه شيئا، فى حين يمثل وجوده شيئا آخر[1].

---

(1) Cf De Universo, 1,3,26, 2,1,87, Se Trinitate I and 2.

ويعنى هذا أن اللّه وحده هو الوجود الخالص، وهذا الوجود هو أيضا الجوهر الإلهي، فى حين أن أشياء هذا الكون لا توجد بالضرورة، وإنما هى توجد بمشيئة الخالق، ويعنى هذا أن العلاقة بين أشياء هذا الكون الله هى علاقة المخلوقات بخالقها، وعلى ذلك- وفق رأى وليم- تنتفى النظرية القائلة "بالفيض" الإلهى؛ لأن الله بسيط خالص، كما أن الأشياء لم يكن لها وجود "قبلى" عند الخالق "مثلما هى الحال مثلا فى الماء المتدفق من أحد الينابيع" وإنما جبلت الأشياء، وظلت الخليقة بمشيئة الله، فهو العلة الأولى لكل المخلوقات [1].

٣ – وإذا كان وليم من أوفرن يرفض نظرية "الفيض" الأفلاطونية المحدثة، فهو أيضا يرفض فكرة الخلق عن طريق "الوسائط"؛ لأنه لا يقبل القول بوجود، هيراركية من المدركات بالطريقة التى نادى بها أرسطو وأتباعه، إن الله خلق العالم بطريق مباشر، وهو يرعى خليقته بعنايته الربانية، وهو يستشهد بالأفعال الفطرية التى تستجيب بها الحيوانات من فعل ورد فعل، للتدليل على وجهة نظره عن "العناية العلوية"[2].

كذلك هو يرفض فكرة أرسطو عن أزلية العالم، وذلك رغم ما يتلمسه الكثيرون لأرسطو وابن سينا، من مبررات لذلك، ثم يمضى لينفذ حجج كل من أرسطو وابن سينا فى هذا الأمر على النحو التالى، عندما يقال إن الله قد سبق "خلق العالم، فإن هذا يعنى وجود مسافة زمنية غير محدودة تسبق الخلق قد تكون ذات دلالة لو أن الأزلية تعادل الزمن، وهذا غير صحيح، وعليه فإن القول بوجود مسافة زمنية خالية قبل الخلق غير ذات معنى؛ لأنه قبل الخلق لم يكن هنالك زمن.

إن الله موجود قبل خلق العالم، وهذا الوجود أزلى يتجاوز حدود الزمن.

---

(1) De Universo, 1,1,17.

(2) Ibid., 1,1,17.

ويلاحظ وليم أن العبارات التى نستخدمها فى هذه القضية عبارات عاجزة، لأنها مرهونة بحسابات عقلنا البشرى المحدود، الذى لا يمكنه أن يدرك معنى الأزلية، مهما اجتهد العقل فى المجاز أو القياس.

ويمضى وليم من أوفرن ليلاحظ أنه لا يكفى أن نعارض خصوصا فى الرأى لمجرد المعارضة، وإنما ينبغى أن نبرهن لهم على صحة ما نذهب إليه بأسانيد ودلائل إيجابية، وعليه فإنه يطرح بحدة حججًا تؤيد وجهة نظر القائل بخلق العالم عند لحظة معينة فى الزمن، وهذا ما سوف يردده أيضا القديس بونافنتورا فيما بعد، إلى أن يأتى القديس توما الإكوينى ويعلن أن هذه البراهين غير قاطعة.

ويقول وليم بأنه لو كان العالم موجوداً منذ الأزل- حسبما يقول البعض- فإن ذلك يعنى مضى زمن غير محدود قبل وصولنا إلى اللحظة الآتية، غير أنه من المستحيل، أن نتصور الوجود فى زمن غير محدود، ومن ثم فإن العالم لا يمكن أن يكون موجودا منذ الأزل، بل إن الله قد خلق هذا العالم فى لحظة زمنية معينة، وعندما يتحدد للزمن بداية ، كذلك لو أننا افترضنا- على سبيل المثال- أن الكوكب زحل بالنسبة لدورات الشمس يمثل نسبة واحد إلى ثلاثين، فإن هذا يعنى أن الشمس قد قامت بدورات تبلغ ثلاثين ضعفا لدورات زحل منذ بدء الخليقة، ولو أن العالم موجود منذ الأزل، لكان معنى ذلك أن كلا من زحل والشمس يحققان عدداً لا نهائيًا من الدورات لا يمكن حسابها بحال.

مما سبق يتضح أن وليم من أوفرن لم يقبل المفهوم الأفلاطونى المحدث عن الفيض، كما أنه لم يوافق على نظرية أرسطو عن أزلية العالم، وإنما هو يقر النظرية الأغسطينية القائلة بالخلق المباشر الحر بيد الخالق عند لحظة زمنية معينة.

وهو يتصدى لتنفيد آراء خصومه ببراهين وحجج خاصة به لإثبات وجهة نظره، ولعل مما سهل على وليم هذه المهمة الصعبة أنه كان متعلقًا بكتابات أرسطو والفلاسفة العرب، وأنه لم يتردد فى استخدام منطق ومقولات أرسطو نفسه، وكذا مثاليات أرسطو وابن سينا وغيرهما فى تلمس النقاط التى قد تعزز ما ذهب إليه، وكنا قد ذكرنا من قبل أنه استخدم فكرة ابن سينا فى التمييز بين الجوهر والوجود على سبيل المثال، والحق

أنه كان من أوائل المدرسيين اللاتين فى العصور الوسطى الذى أوضح هذا التميز بشكل قاطع.

ولقد أضاف وليم بُعداً آخر يقوم على قاعدة القياس لتوضيح الصلة بين الخالق ومخلوقاته، فهو يقول فى ذلك إن القول بامتلاك الأشياء المحدودة وجوداً عن طريق الشركة مع الخالق "ينبغى ألا يزعج التطابق، فالوجود الحقيقى هو لله وحده فقط. وبالنسبة "للشركة" أو تلقى الوجود من عند خالق الكون فهى أيضا مستحدثة من باب المجاز لا غير. ثم يستطرد قائلا بأننا نصف الإنســان بالصحة والعافــية على ضوء ما يتبادله من طعام ودواء، وما يفرزه من إفرازات أيضا، ولكن لا هذا ولا ذاك منفرداً يعنى اكتمال الصحة.

ومع أن هذا المثل يبدو هزيلا وغير مقنع فى هذا السياق، فإنه يدل فى نفس الوقت على أن وليم كان ملما بطرق القياس، التى تمثل حجر الزاوية فى فلسفته.

٤ – وإذا انتقلت إلى البراهين التى يسوقها وليم من أوفرن عن وجود الله، فإننا نلاحظ أنه لم يستفد كثيراً من براهين أرسطو أو ابن ميمون، فهو لا يتحدث عن الله "المحرك الأول" الذى لا يحركه شىء، وإن كان يقول بأن الله هو العلّة الأولى الكاملة، ويبدو برهان وليم فى هذه المسألة شبيها، ببرهان القديس أنسلم، وإن كان مجرداً، وتدور جدليته حول الكائن بالشركة وصلته "بالكائن بالضرورة" وينطوى هذا على القول بالوجود بالصدفة أو العرض، وهذا ما نجده عند الفلاسفة العرب واليهود. وهو فى نفس الوقت يلجأ إلى المحاجة بمفهوم ينقله إلى مفهوم آخر يتولد عنه، فهو على سبيل المثال يقول بأن "الوجود المتوحد" **(esse adunatum)** له معامل ارتباط من "الوجود بغيره" **(ess non Cousaum)** أو "الوجود الأول" مقارنة بالوجود بعلة **(ess Caus atum)** أو "الوجود الثانى"[1] وهو هنا ينمى القياس بالمتضادات – **(analogia op positorum)**

(1) Ibid., 6.

حيث إن بعض المفاهيم والمصطلحات لها ارتباطات متضمنة مع مفاهيم ومصطلحات أخرى، ولعل هذا ما دفع الأستاذ جرنوالد(١) – Grun eald إلى القول بأن وليم من أوفرن يفضل الكتابة بطريقة منطقية صرفة أو ببراهين نحوية خالصة، بمعنى أنه ينتقل من كلمة معينة إلى كلمة أخرى بذاتها إما متضمنة فيها أو تستبقها فى معناها.

وهذه الملاحظة قد تبدو صحيحة لو أننا بصدد الحديث عن قضية لغوية، أو عن تداخل بين المفاهيم من قبيل "الوجود بالشركة" أو "الوجود العلّة" فهى تتضمن الإشارة إلى "الضرورة" أو "بغير الضرورة" وفى جميع الأحوال فإن براهين وليم من أوفرن لا تعدو أن تكون أكثر من ترديد للرأى الذى سبقه إليه القديس أنسلم عن "الوجود القبلى a priori.

وفى كل الأحوال فرغم أن وليم لا يقدم براهين دامغة توصله إلى نتائج محددة، فإنه "لا يمكن لنا الحكم بأن حججه مجرد قرائن كلامية؛ لأنه يحاج بقوة كل شىء يصبح له وجود لا يمكن أن يوجد من ذاته "أو مغلولا بذاته"؛ لأن الوجود بالضرورة indi(gentiae) له كفاية علّية الوجود فى حين أن الوجود بالاحتمال يتطلب فاعلا يعطى هذا الاحتمال إمكانية النشاط والتواجد وخلاصة القول عنده إن الكون كله، فى حاجة إلى "كائن بالضرورة" كعلة أولى للوجود كله، ونستخلص من هذا أن وليم من أوفرن لا يقوم فقط بتحليل المفاهيم وربطها ببعض، وإنما يقدم أيضا براهين منطقية، بل وميتافيزيقية فى العديد من أفكاره.

٥ – مع أن وليم من أوفرن يقبل ما قال به أرسطو عن البنية المادية للكون، فإنه يرفض فكرة "ابن كبر" عن البنية المادية للمدركات أو للملائكة(٢).

---

(1) Gecch der Gottesbeqeiss in Mittelalteri Neitrage, 6,3, P,92.

(2) De Universo, 2,2,8.

ومن المعروف أن أرسطو لم يعتقد بأن الروح العاقلة تحوى شيئا من المادة الأزلية؛ لأنه يعلق فى وضوح أن الروح صورة لا مادية، كما أن نظرة "المادة الأولية" التى قال بها ابن رشد كمصدر قوة للأشياء الحسية، تؤدى نفس المعنى الذى ذهب إليه أرسطو.

أما بالنسبة لطبيعة الملائكة فإن وليم يستهجن فكرة وجود أى بعد مادى فيها؛ لأن المادة ترادف الموت، ولا يمكنها أن تسهم فى تكوين العقل أو الروح، أو حتى فى تلقى هذه السمات، وكما ميز بين الجوهر والوجود يبين محدودية الخلاقة واختلافهم عن الخالق، فإن وليم لم يكن فى حاجة إلى نظرية البنية المادية للكون لإقامة حجته عن طبيعية الملائكة، ذلك أن مجرد افتراض وجود مادة أولية فى الملائكة سوف يقصر المادة على العالم الحسى فقط، وهذا ما فعله القديس توما الإكوينى من بعده.

٦ – وإذا انتقلنا إلى مجال علم النفس، نجد أن وليم من أوفرن فى كتابه "عن النفس" يجمع بين النهج الأرسطى والفكر الأغسطينى، فهو يتبنى التعريف الأرسطى على أنه "كمال الجسد" والأعضاء الذى يعطى الحياة قوة دامغة[1] perfectio corporis physici organic potential vitam habentis) وهو إذ يسوق هذا النص لأرسطو يلفت نظر القارئ إلى أن هذا لا يعنى تسليمه بكل أفكار أرسطو، وإنما هو يقر أرسطو على هذا التعريف بالذات. ويمضى وليم ليجادل بأن لكل إنسان نفسا "روحا" يعنى بها ويحكم بمقتضاها[2]، ولكن هذه الروح ليست كل مكونات الطبيعة الإنسانية، فلو أن الأمر كذلك لأمكن للروح البشرية أن تتحد مع جسم أثير– على سبيل المثال– لتكون إنسان، وهذا أمر من ضروب المستحيل. وعليه فإن أرسطو كان محقا فى قوله بأن الروح بالنسبة للجسد هى بمثابة الصورة بالنسبة للهيولى "المادة"[3]، على أن هذا لا يمنع القول بأن الروح هى جوهر وليست مادة، هو هنا يستخدم مقارنة القديس أغسطينوس للروح بعازف القيثارة، فى حين تبقى القيثارة نفسها مجرد أداة العزف.

---

(1) De Anima, 1,1.

(2) Ibid., 1,3.

(3)Ibid.,1,2.

كما أن وليم من أوفرن لا يقبل بالقول بوجود ثلاثة أرواح في الطبيعة البشرية "الروح النامية، والروح الحسية، أو الحيوان، والروح العاقلة"[١]، ويصر على أن للإنسان روحا واحدة تقوم بوظائف متعددة، وهي من عند الله وجبلته وحده، من الطاقة المادية، كما أنها غير مائتة[٢]، ويستعين وليم في جدله هذا ببعض الأفكار الأفلاطونية ليدلل على خلود الروح، قائلا بأنه إذا كان البشر الذي قد يعتور روحا شريرة لا يعطب جوهرها، فكيف إذن يمكن للموت الجسدي أن يقضي على الروح[٣] كذلك حيث إن الجسد يتلقى الحياة والحيوية "الروح الدفاقة" فإن توقف الجسد عن الحياة لا يعني أبدا نهاية الطاقة الكامنة في الروح[٤]، ويلاحظ وليم أيضا أنه في مقدور الروح أن تتواصل مع جواهر بنقطة عنها؛ لأنها شريكة في هذا الجوهر، ولما كانت الروح الإنسانية واحدة لا تنقسم، فإن هذا يعني خلودها؛ لأنها ليست مجرد مكون عقلاني في الإنسان [٥].

ومع أن وليم يقبل نظرية الفلاسفة "المشائين" بأن الروح هي صورة للجسد "وعلينا أن نتحفظ هنا، لأنه يستخدم أيضا عبارات أفلاطونية- أغسطينية عن اتحاد الروح بالجسد"، إلا أنه يتبع خطى أغسطينوس في رفض الفعل بين الروح وملكاتها[٦]، وهو يقول في هذه النقطة إن الجوهر فقط هو الذي بمقدوره أن يدرك وأن يقرر، أما "العرض" الفاني فلا يمكنه إتيان ذلك. وعلى هذا فالروح هي التي تملك الإدراك وإجلاء الإرادة تجاه الأشياء، المختلفة وتلك المتشابهة تارة بملكة الإدراك وأخرى، بدافع الرغبة.

ويتضح من هذا الطرح أن وليم من أوفرن يرفض تمييز أرسطو بين "المدركات الفاعلة وبين المدركات السالبة"، وحقيقة الأمر أن أتباع أرسطو وشراحه يعمدون إلى غض الطرف عن مسألة "الإدارك الفاعلة"؛ لأنه في الإمكان إثبات عكس ذلك تماما.

---

(1) Ibid., 4,1-3.

(2)Ibid., 5, I. FF.

(3)Ibid., 6,1.

(4)Ibid., 6,7.

(5)Ibid., 6,8.

(6) Ibid.

ويخلص وليم إلى رفض فكرة "المدركات" الفاعلة؛ لأنها محض خيال لا يفيد[١] كذلك يرفض فكرة وجود مدركات فاعلة مستقلة، وهى الفكرة التى طرحها ابن رشد وعزاها "عن هدف ويقين" أيضا لأرسطو.

٧ – من الواضح أن وليم من أوفرن نظرية، الإدراك الفاعل" التى قال بها أرسطو، وأنه ينحاز تماما إلى رأى القديس أغسطينوس فى هذه القضية وهو يتخذ نفس الموقف الأغسطينى من قضية معرفة الروح لنفسها ووعيها الذاتى، مقللا من شأن الحواس. وهو يقول فى ذلك، إن الإنسان يميل إلى التركيز على الأشياء الحسية، غير مبال بالوعى الذاتى للروح، فمع أن الإدراك الحسى يتأتى من خلال ملامسة الحواس للأشياء، فإن الصيغ العقلية من مجردات وكليات لا تتأتى من الأشياء ذاتها أو من أوهام على هذه الأشياء، فهذه كلها جزئيات وليست من الكليات فى شىء.

ولنا أن نتساءل، كيف إذن تتم الرؤى المجردة والأفكار الكلية عن الأشياء المحسوسة؟

يجيب وليم بأن هذا يتم عن طريق الإدراك الناشط الإيجابى الذى لديه الملكة لمعرفة ما يفد عليه من هنا أو هنالك[٢]، وهذا النشاط هو نشاط الروح من خلال تجريدها لفعل وردود فعل الحواس الإنسانية.

بعد هذا يأتى السؤال عن الضمان الذى يؤكد على موضوعية ما هو مجرد وكلى من الأفكار، إن الضمان – عند وليم هو واقعة أن ملكات العقل تنطوى على الفاعل الإيجابى، أن الله هو الذى ينعم على العقل "أو الإدراك" بالمبادئ الأولى وأيضا بالمثل المجردة لعوالم المحسوس من الأمور، ويؤكد وليم فى كتابه، عن النفس[٣] أنه بنفس النعمة الإلهية فقط يمكننا كبشر أن نتعرف المبادئ الأولى وقوانين الأخلاق وكذا الصيغ الكلية العقلية للمحسوسات من أشياء هذا العالم.

---

(1)Ibid., 7,3.

(2) De Anima, 5,6.

(3)Ibid., 7,6.

ويمضى وليم فى طرحه ليقول بأن الروح الإنسانية تحتل موقفًا على حافة عالمين، عالم الأشياء المحسوسة الذى تتواصل معه الروح عن طريق الجسد، ثم عالم آخر، ليس عالم مثاليات أفلاطون الكلية، ولا هو عالم الإدراك المستقل الأرسطى، وإنما هو الله ذاته الخالق، والمثل الأعلى، والكتاب الحى القيوم أبداً الذى يطالع فيه البشر كل المبادئ والقواعد والصور المدركة، وعلى هذا فإن وليم يجعل ما قاله به أرسطو والفلاسفة المسلمون عن العقل الفاعل من الصفات الإلهية، وبعد ذلك يحاول وليم أن يساون من رأيه هذا وبين نظرية القديس أغسطينوس عن "التنوير" الإلهى، فى تفسير قريب من النظرية المثالية.

٨- لعل القارئ يدهش أننا قد خصصنا فصلا كاملا لشخص، لم يكن اسمه من بين الأسماء المرموقة من مفكرى العصور الوسطى، ولكن واقع الأمر أن وليم من أوفرن يمثل أهمية خاصة ليست فقط كمستقبل دؤوب بالفلسفة، وإنما لأنه يعكس لنا كيف أن أفكار أرسطو الكسمولوجية والميتافيزيقا والنفس، جنبًا إلى جنب من أفكار الفلاسفة المسلمين قد وقعت على آذان صاغية وعقول متفتحة فى الغرب المسيحى، رغم أن هؤلاء الغربيين كانوا من دائرة السلفيين والمحافظين، فلقد كان وليم من أوفرن، وهو أسقف باريس، مستعدا لتقبل آراء أرسطو كما أنه تبنى تعريف أرسطو للروح، بل إنه استخدم تمييز ابن سينا بين الجوهر والوجود، ولكن هذا كله لم يتعارض مع كونه فيلسوفا مسيحيا، ينحاز إلى القديس أغسطينوس، كما أنه لم يتبين من أفكار أرسطو إلا ما وجد أنه لا يتعارض مع أركان عقيدته المسيحية.

عن ذلك أنه رفض دون تردد نظرية أرسطو عن أزلية العالم، وكذا نظرية الأفلاطونيين المحدثين، وبعض الفلاسفة المسلمين عن "الفيض الإلهى" وكذا نظرية الخلق عن طريق الوسائط وغيرها من النظريات الأخرى. ولكننا نخطئ لو أننا نظن أن وليم من أوفرن قد توقف عن مجرد رفض هذه النظريات؛ لأنه وهو يعلن رفضه راح يقدم الحجج والأسانيد لكى يفند هذه النظريات، بناء على قناعات شخصية، ويعنى هذا أن صاحبنا كان فيلسوفا يعالج ما يعن له من قضايا بعقل متفتح، وإن كانت أفكاره تحمل

بين جنباتها كلا من الفلسفة واللاهوت جنبا إلى جنب، وهذه سمة الطبيعة عند معظم مفكرى العصور الوسطى فى أوروبا.

ويمكن القول إذن إن وليم من أوفرن يمثل مرحلة انتقالية فى العصور الوسطى، فلقد ساهم من خلال معرفته الوثيقة بكتابات أرسطو والفلاسفة المسلمين واليهود، وبحكم قبوله لبعض هذه الأفكار، فى تمهيد الطريق لظهور مدرسة أرسطية مكتملة على يد من ألبرت الكبير وتوما الإكوينى فيما بعد.

ومن ناحية أخرى، جاءت مناهضة لبعض أفكار أرسطو وأتباعه لتشجيع القديس بونافنتورا فى فترة لاحقة على اتخاذ موقف مناهض تماما للفكر الأرسطى، مع الانحياز الكامل لفكر أغسطينوس.

إن وليم من أوفرن، كما ذكرنا سابقا، يمثل نقطة التقاء بين القرنين الثانى عشر والثالث عشر، أو هو بمعنى آخر يمثل اللقاء بين القرنين معا، بمشاعر من الود والتعاطف، التى لا تخلو من وجهة النظر النقدية أحيانا، ومن القبول أحيانا أخرى.

ومع أنه يحق لنا من جانب أن ننظر إلى وليم من أوفرن كممثل لمرحلة انتقالية تنافى خلالها الفكر الأرسطى، بعيداً عن الأغسطينية التقليدية، والتى يمثلها بحق القديس توما الإكوينى، فإنه يحق لنا من جانب آخر أن ننظر إلى فلسفة وليم كمرحلة هامة فى تطور الفكر الأغسطينى نفسه، لقد حاول القديس أنسلم أن يستعين بفكر أرسطو بالقدر الذى سمحت له به معرفته المحدودة بأرسطو، ولكن الأغسطينين اللاحقين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أخذ أفكار أرسطو فى الاعتبار، من ذلك ما أقدم عليه دون سكوتوس، مثلاً، فى القرن الثالث عشر من محاولة إقامة مؤالفه أغسطينية- أرسطية، وبطبيعة الحال، سواء نظرنا إلى هؤلاء المفكرين كأغسطينين أثروا الفكر الأغسطينى بأفكار أرسطية، أو كأرسطيين لم يكتملوا، فإن الحكم هنا قابل للأخذ والعطاء. وعلى هذا فإن الدور الذى قام به وليم من أوفرن سوف يختلف بقيمه طبقا لوجهة النظر هذه أو تلك.

على أننا لو تحررنا من استحواذ مدرسة توما الإكويني على فلسفة العصور الوسطى، فإنه يصبح فى إمكاننا أن نوفى وليم من أوفرن حقه، وأن نعترف بأنه هو الذى مهد الطريق لدون سكوتوس وأيضا لتوما الإكوينى نفسه، ولا يمكن والحال كذلك، أن نرجح وجهة نظر على أخرى، فلربما أن النظرتين صحيحتان، ولكن يمكن القول بأن المفكرين فى الغرب سبقوا توما الإكوينى مما استعانوا بمفردات من الفكر الأرسطى، قد جهدوا الطريق بحق لتبنى الفكر الأرسطى فيما بعد فى مجمله.

ولنا أن نتساءل أيضا عما إذا كانت بعض الأفكار الأرسطية قد سخّرت لخدمة المدرسة الأوغسطينية، لكى تظل لها مكانة الصدارة، أم أن التوجه كان يقينيًا قبالة الأرسطية، فى مجملها كمنظومة فلسفية فى ذلك الحين.

وبالنسبة لدور وليم من أوفرن فى هذا الخصوص، فإن خير جواب هو ما ورد على لسان الأستاذ م. جلسون فى قوله: "إن خير ما يمثل الفكر الأغسطينى المركب، فى القرن الثالث عشر هو وليم من أوفرن، والحق أن لا شىء كان بمقدوره أن يوقف الغزو الكاسح للمدارس الأرسطية، إلا أن تأثير وليم من أوفرن قد ساهم من تحجيم، بل وتأخير هذا التيار الأرسطى[١].

(1) Le philosophie au Moyeau Agoi.

الفصل الرابع والعشرون

روبرت من جروسنتست وإسكندر من هيلز :

أ - حياة روبرت جروستست وكتاباته - نظرية النور الله والخلق - نظرية الحق والتنوير

ب - موقف إسكندر من هيلز من الفلسفة براهين وجود الله الصفات الإلهية - تكوين الخلائق الروح، العقل، والإرادة - فحوى فلسفة إسكندر من هيلز

عندما نتبع تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى، نجد أنه من العسير تصنيف مفكرى تلك الحقبة الزمنية فى تسلسل تاريخى دقيق، ولذا فإنه يبدو من الأصوب أن نعالج النشاط الفكرى لجامعة أكسفورد فى معزل عن الحركة الفكرية السائدة فى جامعة باريس.

لقد كان هنالك تحفظ واضح فى أكسفورد نحو الميتافيزيقا وعلوم النفس، وذلك تمشيا مع التقاليد الأغسطينية، مع اهتمام بالدراسات الإمبريقية، وهذا الجمع بين المساق الأغسطينى والمساق الإمبريقى يمكننا من تقصى مسار الفلسفة فى أكسفورد من خلال نتاج روبرت جروستست وصولا إلى روجر بيكون فى تسلسل متواصل.

أما بالنسبة لجامعة باريس، فإنه نظراً لزخم التيار الأغسطينى بقيادة إسكندر من هيلز والقديس بونافنتورا من ناحية، وتنامى التيار الأرسطى بقيادة القديس توما الإكوينى من ناحية أخرى "مع الأخذ فى الاعتبار الصلات القائمة بين المدرستين" فإنه من المفيد أن نعرض لرؤى المدرستين الفكرتين فى دراسة مقارنة.

على أن هذا الطرح ينطوى على بعض المخاطر؛ فلقد توفى روجر بيكون "حوالى ١٢٩٢م" بعد وفاة إسكندر من هيلز بمسافة طويلة "ت١٢٤٥م"، وكان بيكون قد عبّر عن

عدة ملاحظات يستخف فيها من أفكار هيلز، كما أنه لم يخف عداءه للقديس ألبرت الكبير (ت١٢٨٠م) وعليه فإنه يبدو من الأصوب أن نعرض لروجر بيكون، بعد معالجة أفكار كل من إسكندر وألبرت. كذلك يمكن عرض وجهات نظر روبرت جروستست، وروج بيكون معا.

ويلاحظ أن روبرت جروستست وقد توفى سنة ١٢٥٣م، أى قبل إقدام مجمع إكسفورد على إدانة بعض الآراء التى كان يقول بها القديس توما الإكوينى (١٢٧٧-١٢٨٤م) أما روجر بيكون فقد بادر بانتقاد الإدانة التى أصدرها مجمع أكسفورد سنة ١٢٧٧م ضد أفكاره.

ونظراً لتشابك هذه الأحداث، ورغم ما قد يقال عن خطتنا فى تتبع مجريات الأمور زمنيا، فإننا قد آثرنا البدء بروبرت جروستست فى أكسفورد، وإسكندر من هيلز فى باريس، وبعدها ننتقل إلى تلميذ إسكندر وهو القديس بونافنتورا وهو أبرز مَنْ يمثل الفكر الأغسطينى فى القرن الثالث عشر. وبعدها نمضى للنظر فى الفكر الأرسطى لدى كل من ألبرت الكبير، وتوما الإكوينى، وما تبع ذلك من جدل، وأخيراً تتوقف عند روجر بيكون، للكشف عن صلاته الروحية مع جروستست.

أ - روبرت جروستست.

١ - ولد جروستست فى بلدة سفوك **Suffolk** حوالى سنة ١١٧٠م، ثم أصبح مستشارا لجامعة أكسفورد سنة ١٢١١، وما بين أعوام ١٢٢٩-١٢٣٢م صار كبير شماسة مدينة ليستر، وفى سنة ١٢٣٥م اختير أسقفا لمدينة لنكولن.

وإلى جانب قيام جروستست بالعديد من الترجمات عن اليونانية "كنا قد ذكرنا فى موضع سابق أنه ترجم كتاب "الأخلاق لأرسطو" فإنه وضع شروحا لأعمال أخرى لأرسطو، منها "التحليل البعدى"، "والجدل السفسطائى" و "الفيزيقا" وإن كان العمل الأخير قد جاء فى مختصر للأصل اليونانى، وليس شروحا بمحتواه، كذلك قدم جروستست بعض الشرح لكتابات ديونسيوس المنحول.

وكذا فإن حكم روجر بيكون بأن جروستست قد أهمل أعمال أرسطو ومناحيها فى مجملها" [1] يبدو غير مبرر على الإطلاق، ولعل ما كان يقصد إليه بيكون هو أن جروستست قد طرح القضايا الفلسفية بمنهج مخالف للمنهج الأرسطى، وهذا ما نستدل عليه من عبارات لاحقة لروجر بيكون، حيث يقول بأن جروستست كان يعتمد على مفكرين آخرين غير أرسطو، وأيضا على خبراته الذاتية.

ولقد أخرج جروستست العديد من الأعمال عن: "وحدة الصورة الكلية" "والمدركات العقلية" و "العلّية" و "الاحتمال والفاعلية" و "الحقيقة"، و"حقيقة الفرضيات"، و"معرفة الله"، و "الفيض الإلهى"، "والعلية الإلهية"، و"التقييم الحر". أما بالنسبة لعمل آخر بعنوان "عن النفس" يعزى إلى جروستست، فالأمر ليس محسوما بشكل قاطع.

وتشى عناوين أعمال جروستست عن تمسكه بتلابيت التقاليد الأغطسينية، رغم أنه كان ملما بفلسفة أرسطو واستخدم بعض أفكاره أيضا، كذلك أبدى جروستست اهتماما بالعلوم التجريبية، الأمر الذى أثار إعجاب روجر بيكون به، فأعلن أن أستاذه "جروستست" كان على معرفة بالعلوم الطبيعية أكثر من جميع من كانوا حوله[2]، مما مكنّه من تفسير الكثير من الظواهر باستخدام الرياضيات[3].

والحق أن جروستست قد كتب العديد من الأطروحات فى مجال العلوم نذكر منها "عن المجالات الطبيعية"، و "عن الحسابات"، و"عن أصل النجوم" و"عن الشهب والنيازك" و"عن تأثير الهواء الجوى" و "عن الضوء" و"عن الخطوط والحدود"، "عن الزوايا والأشكال"، و"عن طبيعة الضوء"، و"عن الجفاف"، و عن "تأثير العناصر أو المكونات"، و"عن الألوان"، و "عن الشمس"، و"عن اختلاف المواقع الجغرافية"، "عن حركة الأجسام"، "عن الحركة فيما وراء الفضاء"، و"عن نهاية الحركة والزمن" و "عن لماذا يمثل الإنسان عالما صغيراً".

(1) Compendium Studiim ed. Brewer, P. 469.

(2) Ibid., 472.

(3) Opus Maius, ed. Bridges, 1, 108.

١ - وتدور فلسفة جروستست حول فكرة "الضرورة"، وهى فكرة اعتز بها جميع أبناء المدرسة الأغسطينية؛ ففى كتابه "عن الضوء"[1] يلاحظ جروستست أن الصورة الجسدية الأولية، التى يطلق عليها البعض "الجسدانية" هى الضوء عندما يتحد مع المادة "الأولية وفقا لرأى أرسطو" ليكونا جوهرًا بسيطًا له أبعاد.

ولكن لماذا يجعل جروستست الضوء أساسًا للصورة الجسدانية؟.

يجيب جروستست على ذلك بأن طبيعية الضوء الانتشار الذاتى، وهذه الخاصية هى التى تفسر كيف يصبح الجوهر ذات أبعاد ثلاثة من هيولى وصورة وضوء، ونظرا لخاصية الضوء فى الانتشار والتوالد الذاتى فهو بذلك الذى يحدد الصورة الجسدانية، كما أن الضوء هو أكثر الصور نبلا؛ لأنه يحاكى المدركات العقلية المستقلة.

وينتشر الضوء فى كل الاتجاهات بطريقة ذاتية، مكونا الجمال الخارجى للكون، أو السديم، وذلك بعد أبعد نقطة للانتشار، حيث يتمازج الضوء فى المادة الأولية، ومن هذا السديم ينساب الضوء قبالة مركز المجال ليؤلف "الروح الجسدانية"[2].

ويتم الانتشار بالتوالد الذاتى للضوء، لينشأ مجال جديد وراء مجال آخر حتى تكتمل مجالات السماوات التسع، التى يقع فى قلبها القمر، وفى"مجال القمر ينتشر ضوء جديد، ولكن بقدر أقل من الإشعاع، وذلك كلما اقتربنا من نقطة المركز لهذا المجال.

وعلى هذه الشاكلة نشأت المجالات الأدنى من القمر وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبذلك يكون لدينا ثلاثة عشر مجالا فى عالمنا المحسوس، تسعة منها سماوية تتسم بالثبات والنقاء، أربعة دون سماوية، وهى قابلة للفساد والتبدل والتغير[3].

---

(1) Ed. Baur, P. 51.

(2) P. 55.

(3) P. 56.

ويمضى جروستست ليقول بأن طبيعة كل جسد تتحد حسب درجة الضوء التى ينعم بها هذا الجسد، وذلك قد تدرج هيراركية، لأى ضوء هو الذى يحدد "النور" والاكتمال الجسدانى، كذلك يشرح جروستست ماهية الألوان من خلال فكرته عن الضوء، معلنا أن اللون هو "إدراكنا للضوء متجسدا" (١)، وهو يعتقد أن غزارة الضوء أو وفرته تجعل اللون أبيض ناصعا، فى حين أن ندرة الضوء تجعل اللون مائلا إلى السواد، وهنا يعرج جروستست لشرح مقولة كل من أرسطو (٢) وابن رشد بأن الأسود هو "انتفاء" أو سلب الضوء" وهو يقول أيضا بأن الضوء هو مبدأ الحركة، التى ليست إلا "مسارا" لانتشار الضوء"(٣).

٣ – وإلى هذا الحد يكون جروستست قد عَّبر عن رأيه فى الضوء كشىء "جسدانى" أو مكون لما هو جسدى، وبعدها يمضى ليوضح مفهومه عن الضوء فى العالم الروحانى أيضا: فالله هو النور الصافى الأزلى، ولكن ليس بالمعنى السابق "الجسدانى" كما أن الملائكة نوارنيات لا جسدية، فى شركة مع النور الأزلى، والله أيضا هو "صورة كل الأشياء" ولكن دون دخول فى جوهرها المادى أو اتحاد معه؛ لأن الله هو "الصورة المثلى العلوية"(٤) والله سابق على كل خلائقة، بالمعنى الأزلى وليس الزمنى الخاص بالخليقة، وذلك دون خلط أو مشاركة بين المخلوقات وخالقها(٥).

ونحن بعقولنا البشرية قد تراودنا فكرة وجود الله فى زمن معين قبل بدء الخليقة، بنفس الطريقة التى نتصور بها الفضاء الخارجى على سبيل المثال، ولكن مثل هذا التصور قد يؤدى إلى الضلالة.

٤ – وفى كتابه عن "حقيقة الفرضيات"(٦) يقول جروستست بأن حقيقة الأفكار تتأتى من تطابق الفكرة عن الشىء من هذا الشىء الذى نتمعن فيه، ثم يمضى ليعبر

---

(1) De. Colore, P. 78.

(2) Pfysics,201 a 6, Metaph., 1065 b11.

(3) De motu Corporali er luce, P,92.

(4) De unica forma omnium, p. 109.

(5) De ordine emanandi Cousatorum a Des, P.149.

(6) P. 144.

عما هو أبعد من ذلك فى البحث عن "الحقيقة الغائية" التى نادى بها من قبل القديس أغسطينوس، وهو هنا لا يجد غضاضة فى قبول نظرية أرسطو عن "التجلى المتماثل" حيث تكون الكلمة المنطوق بها متطابقة مع الشيء المقصود، أو عندما يتماثل شيء بعينه مع العقل، وأنْ كانت الحقيقة عند جروستست فى نهاية الأمر تعنى تساوى الأشياء مع "كلمة الله الأزلية التى لا تزول"(١)، إن الشيء يكون حقيقيا عندما يصبح على الشاكلة التى ينبغى أن يكون عليها، فى اتساق مع "كلمة الله وهى المثلى والعليا"، وهذا أمر لا يمكن إدراكه إلا عن طريق العقل المستنير وحده، الذى بقدوره أن يسلّم بالحقيقة وإدراك فحواها، كما قال القديس أنسلم(٢).

وينتج عن هذا أنه لا يمكن لنا أن ندرك الحقائق من حولنا إلا على ضوء الحقيقة العليا، وهى الله ولقد بيّن القديس أغسطينوس من قبل أن الحقائق "المخلوقة" تفصح عن فحواها بقدر ما ينعم به الله على العقل البشرى من نعمة نورانية(٣).

ولكن كيف يتأتى إذن للأشرار وغير الأطهار أن يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة؟.

يجب جروستست على هذا التساؤل بأن هؤلاء أولئك لن يقدر لهم معاينة الله، لأن أنقياء القلوب فقط هم الذين يعاينون الله، مضييفا بأن العقل لا يدرك الكلمة الإلهية الأزلية بطريق مباشر، وإنما من خلال "نورانية الكلمة نفسها" للعقل المستنير، وكما هى الحال بالنسبة للعين الجسدية فى إبصارها للأشياء المادية بفعل ضوء الشمس، دون أن ننظر مباشرة إلى قرص الشمس، فكذلك العقل الإنسانى، يدرك الحقائق بفضل النور الإلهى المحيط فى كل مكان، دون معاينة الله نفسه، ودون أن نعنى بالضرورة هذا النور الربانى.

---

(1) De Veritate, PP. 134-5.

(2) Ibid., P.135.

(3) Ibid., P.137.

وبهذا يكون جروستست قد تبنى النظرية الأغسطينية فى موضوع "النورانية الإلهية" ولكنه يرفض أى تفسير يتضمن مقدرة العقل البشرى على معاينة الله نفسه.

أما أفكار جروستست عن الرياضات والرؤى وغيرها من القضايا، فإنها أمور لا يتسع لها هذا الكتاب. ويكفى هنا أن نؤكد على أن فلسفة جروستست قد قامت على القواعد الأغسطينية، مع استعداد للاتكاء أحيانا على بعض الأفكار الأرسطية.

ب - إسكندر من هيلز

٥ - يظهر من بين جماعة الفرنسيسكان "الرهبانية ضرب من الغلاة الذين اتخذوا موقفا عدائيا من العلم ومتطلبات الحياة اليومية، ووصفوا الانشغال بأمور هذا العلم على أنه خيانة للحياة الروحانية ولبساطة العرش الإلهى "الصاروفينى" "الصاروفين هم الملائكة حول العرش الإلهى غير أن البابوية نفسها لم تكن ترتاح لهذه الطائفة من الغلاة.

ومع ذلك فإن جماعة فرنسيسكان، قد أفرزت سلسلة طويلة من اللاهوتيين البارزين والفلاسفة، وفى مقدمتهم كان الإنجليزى اسكندر من هيلز، الذى ولد فى ولاية "جلوستر يثاير" (١١٧٠-١١٨٠م) والتحق بدير الفرنسيسكان سنة ١٢٣١م، وتوفى سنة ١٢٤٥م.

وكان إسكندر أول راهب فرنسيسكان يشغل موقع أستاذ اللاهوت فى جامعة باريس، وقد ظل يشغل هذا الكرسى حتى قبل وفاته بسنين قلائل، ثم خلفه فى الأستاذية جون من لاروشيل.

ومن الصعوبة بمكان أن نحدد على وجه الدقة ما أضافه إسكندر للفكر الفلسفى، نظراً لأن كتاب ملخص اللاهوت الشامل (Summa Theolgia) الذى ينسب إليه والذى يتضمن بعض الأفكار التى طرحها روجر بيكون، يعتمد فى كثير من أجزائه على كتابات مفكرين آخرين، خاصة فى الأجزاء الأخيرة منه، كما أن هذا الكتاب، لم يتخذ شكله النهائى الذى ظهر عليه إلا بعد وفاة إسكندر نفسه بعشر سنوات أو يزيد[1].

---

(1) Summa Theologia, in the Quaracchi edition.

وبشكل عام فإن هذا الكتاب يمثل مرحلة فى تطور الفلسفة في الغرب الأوروبى، كما أن صاحبه يتخذ موقفا نقديا من الفكر الأرسطى فلم يكتف إسكندر بمهاجمة بعض نظريات أرسطو وأتباعه.

وإنما اعتبر الفلاسفة الوثنين عاجزين عن بلورة فلسفة مقنعة بالمعنى الواسع؛ لأنهم- على حد تعبيره- لم يمتلكوا بعد مفردات الرسالة المسيحية، ويمضى قائلا إن الإنسان الذى يقف على قمة أحد التلال يمكنه أن يرى مساحة أكبر من أرض الوادى عن ذاك الذى يقف عند قدم هذا التل نفسه.

ويعنى هذا القول إن إسكندر يسير على نفسه خطى أسلافه من الآباء الكنسيين، وبخاصة القديس أغسطينوس، وبوئثيوس، وديونسيوس المنحول، والقديس أنسلم، والقديس فكتور، أكثر من أتباعه لآراء أرسطو.

٦ – وعندما يعرض إسكندر من هيلز العقيد، الثالوث المقدس، فإنه يعلن أنها عقيدة تستعصى على العقل البشرى، ولذا فلابد من عون سماوى يفتح بصيرة العقل القاصر لتفهمها[١].

أما وجود الله فإنه حقيقة يمكن لكافة الخلق أن يعرفوها، الطيب منهم وغير الطيب[٢]، وهو يميز بين "وجود الله" "ما هو حاصل" وبين "الطبيعة الإلهية" "سمات ما هو حاصل" ليقول بأن كل البشر قادرون على معرفة وجود الله من خلال صنائعه فى هذا العالم، ومن ثم التسليم بوجود الخالق وهو الأول والآخر[٣] .

أما بالنسبة للطبيعة الإلهية، فرغم عجز العقل البشرى، فإنه بإمكانه أيضا أن يدرك بعض الصفات الإلهية كالقوة والحكمة العلوية ويشمل هذه العقول التى لم تنعم بالنعمة الربانية[٤] وتتأتى هذه المعرفة عن طريق القياس[٥]. فالخير على سبيل المثال

---

(1) 1, no. 10.

(2) 1, no. 15.

(3) 1, no. 21.

(4) 1, no.15.

(5) 1, no.21.

وهو من الصفات الإلهية، موجود أيضا فى بعض الأفراد من البشر، ولكن فى حين أن الخير الإلهى من الصفات الطبيعية ذاتية الوجود فى الخير كله، فإن الخير فى البشر يتأتى عن طريق "الشركة" بالقدر الذى ينعم به بعض البشر إعتماداً على الله، ليجازوا على ذلك بنصيب محدود من الخير الكلى الخالص فى الأعالى عند الله.

وفى حديثه عن براهين وجود الله، يستعين إسكندر من هيلز بحجج كل من القديس أغسطينوس عن "ضرورة الوجود الإلهى" ويوحنا الدمشقى عن "العلّة الأولى" وهيو من سان فكتور عن "معرفة الروح للبداية والنهاية" إلى جانب براهين أخرى مستقاة من القديس أغسطينوس والقديس أنسلم عن "أزلية الحقيقة"، وهو يستعير من القديس أنسلم بالذات فكرة "الله الكامل" كما وردت فى كتابه "المقال أو الموعظة"[١] ProsLogium ومؤداه أنه من المستحيل أن يجهل البشر حقيقة الوجود الإلهى[٢]، ويمضى إسكندر ليعلن أنه ينبغى علينا كبشر أن نميز بين عدة ملكات من التمييز للعقل، فعلينا أن نميز بين المعرفة المعتادة من متاع كل يوم وبين المعرفة "الحقة" Cognitu habi-tux Cognito actu) فالأولى هى من طبيعة الأمور العادية التى تترك انطباعها على العقل لتعينه على معرفة الله، وهى أعلى درجة نسبيا من المعرفة "الضمينة" هذا إذا جاز لنا أن نضع ما هو "ضمنى" فى ماعون المعرفة على الإطلاق.

ولقد علّق القديس ألبرت الكبير على هذه التفرقة المعرفية لإسكندر بأنها "من قبيل الحلول العجيبة".

وبالنسبة للمعرفة الحقة، فإن إسكندر من هيلز يحاج بأنها تتضمن، معرفة روحانية من جانب، ومعرفة "موحاة" إلى العقل من جانب أخر، أما المعرفة الروحانية فإنها كفيلة بهداية العقل البشرى إلى معرفة الوجود الربانى، ولكن تتوقف هذه المعرفة على قدر ابتعاد الروح عن دروب الخطيئة والضلال وأمور هذا العالم.

---

(1) 1, no, 26.

(2) S.T., P1, tr. 4, q., 19.

ويمضى إسكندر فى جدليته هذه ليبين أن الإنسان الذى يرصد كل سعادته فى جمع الثروة أو فى الملذات الحسية، قد يعرف الله بمعنى أو بآخر؛ لأن الله الطوباوى موجود فى كل مكان وأوان، ولكن هذا الفصل من المعرفة عاجز عن إدراك الوجود الإلهى الحق، ثم إنه يضرب مثلا آخر من عالم عبدة الأوثان، فهؤلاء، لديهم آلهة كثيرة، يتعبدون إليها ، ولكنهم بعيدون تماما عن الله، بالمعنى الحقيقى.

وقد تبدو هذه الحجج شطحات من جانب إسكندر من هيلز، ولكنه – على ما يبدو– يضع فى حسبانه بعض العبارات التى وردت على لسان القديس بولس[1]، من قبيل أن عبدة الأوثان، يعرفون الله ولكنهم لا يمجدونه طالة، وأيضا من إعلان للقديس يوحنا الدمشقى بأن معرفة الله" أمر مطبوع بالفطرة فى العقل البشرى[2].

والجدير بالذكر هنا أن وجهة النظر القائلة بمعرفة البشر لله "فطرية" تمثل واحدة من مكونات المدرسة الأغسطينية. على أنه على ضوء حقيقة وجود عبدة للأوثان، وملاحدة كثيرون فى هذا العالم، فإن مَنْ يمعن فى وجهة النظر هذه يجد لزاما عليه أن يميّز بين "المعرفة الفطرية" أو الضمنية غير المعلنة، وبين المعرفة "المعلنة" والواضحة، أى بين المعرفة بما هو "مشاع" وبين المعرفة بما هو "صائب" عقليا .

٧ – ويمضى إسكندر من هيلز بعد ذلك للحديث عن الصفات الإلهية من ديمومة وبساطة ولا محدودية وتقال عن إدراك العقل البشرى، ومن عظمة وأزلية ووجدانية وحق وخبير وقوة وحكمة "وتصريف ونهى" وهو فى هذا السياق يستعين باقتباسات من الثقات السابقين من أمثال أغسطينوس وأنسلم، ولكنه لا يطرح رؤيته الخاصة بطريقة إبداعية، وإن كان العرض لا يخلو من التدقيق والتعريج على بعض الأفكار الفلسفية بصفة عامة، فهو على سبيل المثال عندما يعرج لوحدانية الله، يبدأ بمفهوم الوحدانية بشكل عام، معرفا إياها بأنها غير منقسمة، وواحدة فى ذاتها[3]، ثم ينتقل ليشرح العلاقة بين الوحدانية والكينونة والحق والخير[4].

---

(1) Qomans, 1.

(2) De podo Orttod., 1, cc. 1 and 3, P.G., 94, 790 and 794.

(3) 1, no. 72.

(4) 1, no. 73.

أما عن المعرفة الإلهية فهو يسير على خطى أغسطينوس وأنسلم بأن الله سيعلم بكل شيء" في ومن خلال ذاته الإلهية، كما أن جميع المثاليات التى تدركها الخلائق موجودة عند الله، مع ملاحظة أن هذه المثاليات لا تؤلف تعددية بأية حال؛ لأنها في مجموعها تتطابق مع الجوهر الإلهى الواحد، العارف لذاته وبكل شيء.

ولكن، كيف يعلم الله أمور الشر والإثم فى هذا العالم؟

يعتقد إسكندر من هيلز بأن الشر والإثم والخطيئة أنْ هى إلا "نقائص سلبية" بمعنى أن لا وجود لها إلا فى غيبة أو انتفاء الخير، الضوء، مثلما قال من قبل ديونسيوس المنحول، ينساب بنوره، رغم أن بعض الخلائق ليست مؤهلة لاستقبال والتنعم بنوره، بمعنى أن الضوء من حيث هو لا يعرف معنى للظلام، هذا مؤداها المثال عند اسكندر أن الظلام أو الشر ليس شيئا إيجابيا، وإنما هو بالأحرى "سلب الضوء أو الخير أو انتفاؤه"[1].

وعندما ينتقل إسكندر للحديث عن المشيئة الإلهية، فإنه يتساءل إذا كان الله يسمح بأمور مضادة للناموس الطبيعى، ومرد هذا التساؤل يرجع إلى بعض الأحداث التى وردت فى العهد القديم وطريقة تفسيرها، فكيف لنا أن نفسر أمر الله لليهود "وهم يخرجون من مصر" بأن يسرقوا كل ما لدى المصريين من كنوز؟

يجيب إسكندر على ذلك بأنه حاشا لله أن يأمر اليهود بسرقة متاع المصريين، فهذا وزر واضح، وهنا يخرج لنا إسكندر بتفسيره الخاص بأن الله أراد أن يؤدب المصريين وأن يحرمهم مما يملكون، ولذا فإنه جعل من اليهود أداة لهذا العقاب.

ويسوق صاحبنا مثالا آخر من العهد القديم عن قصة الزنا الذى اقترفه النبى أوسيا، مع امرأة لم تكن زوجة له، قائلا بأن هذا الإثم من طبع أوسيا الشهوى، وليس من الناموس الربانى فى شيء.

---

(1) Cf., 1, nos. 123. Ff.

وواضح أن تفسيرات إسكندر فى هذا وذاك تتسم بالسفسطة الكلامية، ولا تحوى شيئا مقنعا يقبله العقل!.

ولربما أنه يقصد أن مسألة الأخلاق بين البشر ليست مملاة عليهم من فوق، بل هى من محض اختيارهم هم. وهذا ما كان يردده فيما بعد المفكر أوكهام OCKHAM

٨ - ثم ينتقل إسكندر من هيلز إلى القول بأن الله هو خالق العالم سواء من حيث المادة أو الصورة وهو يرفض فكرة أزلية العالم التى قال بها أرسطو [١]، ولكنه يقبل القول بالبنية المادية للكون، وهذه البنية موجودة فى كل الخلائق، لأن المادة تساوى الاحتمال، أو "الإمكانية" كذلك يعلن عن بنية أخرى أساسية فى كل الخليقة، تتراوح بين ما هو جوهرى وبين ما هو موجود، أى بين ما هو مجرد وما هو محسوس، فالإنسان - كما يقول- موجود، ولكن الجوهر هو الإنسانية مجردة، أما الله والألوهية فوحدانية واحدة، فهى الجوهر والوجود جميعا.

٩ - وتمشيًا مع منهجه فى الاعتماد على الشتات من السلف، فإن إسكندر من هيلز يقدم سبعة تعريفات للروح الإنسانية[٢]، ومن بينها: النغمة الإلهية للحياة، أو الجوهر العاقل. الذى يحكم الجسد[٣]، أو الجوهر الروحانى الذى جبله الله، والذى به يحيا الجسد[٤]، إلى جانب عدة تعريفات أخرى استقاها إسكندر من القديس أغسطينوس، والقديس يوحنا الدمشقى، وأيضا من الفيلسوف الرومانى سنيكا.

ويصر إسكندر على أن الروح ليست مجرد جوهر بسيط يتخذ له صورة معينة، وإنما هى جوهر فى ذاتها بسيط متألف من مدركات "هيولية وصرية" وهو فى هذا ينقل عن التراث الأفلاطونى الأغسطينى، بل إنه يذهب إلى حد القول بأن الروح مادة، لأنها

---

(1) 2, no. 67.

(2) Cf. De Sp. Er an., 0, 42 (Placed among works of Augustine, Ph, 40, 811) and St, Aug., De Gen, ad litt., 7cc 11-3.

(3) St. Aug., De quant. An., c.13, n.22.

(4) Cassiodorus, De Anima, e.2.

بالنسبة للجسد بمثابة الربان بالنسبة للسفينة التى يقودها فى البحر والروح فى كل الأحوال هى التى تضخ الحياة فى الجسد.

أما الملائكة فهم "نسمة حياتية روحانية" (Spira Culum Vitae) ولكنهم ليسوا "نسمات جسدانية، وتبقى الروح هى مبدأ الحياة بالنسبة للجسدين جميعا.

وكل الأرواح من خلق الله من العدم(١)، وليست الروح "فيضا" من الله أو الجوهر الإلهى(٢)، ولا هى منبثقة بالطريقة التى قال بها إن النقليون" – Trad ucianists أى انتقال الأرواح من الآباء إلى الأبناء، وعليه فإن الخطيئة الأولى "لآدم وحواء" يمكن تفسيرها دون النظر إلى رأى جماعة "النقليين(٣).

تتحد الروح بالجسد مثلما تتحد الصورة بالهيولى(٤) وفقا للمفهوم الأغسطينى، حيث تتصل الروح العقلانية بالجسد لتدفعه للحركة والكمال(٥)، وللروح ثلاث فعاليات هى: النماء، والحسى، والإدراك، فى غير انفصال(٦) بينها ولكن فى تمايز فى خصالها وأيضا عن جوهر الروح الكلية.. وبهذا يكون إسكندر قد شرح مقولة أغسطينوس عن روية الروح وفعالياتها، بإرجاع تكوين الروح إلى هذه الفعاليات الثلاث، وليس إلى جوهرها(٧).

ولما كانت الروح لا يمكن أن تحيا بدون فعالياتها الناشطة، فبالمثل لا يمكن لهذه الفعاليات أن تنفصل عن الروح، وحيث أنه لا يمكن مطابقة الوجود بالفاعلية، فكذلك لا يمكن مطابقة الجوهر بالإمكانية.

---

(1) 2, nos. 329 and 322.
(2)2, nos. 322.
(3)2, nos. 327.
(4)2, nos. 347.
(5)2, nos. 345.
(6)2, nos. 351.
(7)2, nos. 349.

ثم يمضى إسكندر ليميز أيضا بين الإدراك الفاعل والإدراك الخامل بالنسبة للروح العاقل:ففى الحالة الأولى تكون الروح فى كينونتها الروحانية الخالصة، وفى الحالة الثانية تكون الروح فى اتحادها مع الهيولى "الجسد". ويلاحظ أيضا أن الإدراك الفاعل لا ينفصل عن الروح أبداً[1].

وهنا يسوق إسكندر التصنيف الأرسطى للقوى العقلانية للروح جنبا إلى جنب مع التصنيف الذى قال به كل من أغسطينوس ويوحنا الدمشقى، كما أنه يحاول جاهدا أن يوفق بين المدرستين، قائلا بأن الإدراك عند أرسطو يسير إلى قدرتنا كبشر فى الحصول على معرفة الصور المدركة بطريقة تجريدية [2]، وهذه الفكرة تتساوق مع فكرة القديس أغسطينوس عن "المدركات" **Ratio** وليس مع فكرة "التملى" **Intelligentia** الذى هو من الأمور الروحانية المعرفة.

وهو يقول أيضا إن الإدراك عند أرسطو يتصل بالأمور والصور المجسدة مع تجريدها من التهيؤ أو الخيال، أما عند أغسطينوس فالإدراك لصيق بالصور الروحانية، وعندما يجابه الإدراك بما هو فوق الطاقة البشرية، يصبح عاجزا ما لم ينعم الله عليه بالاستبصار النوارنى[3]، ولكن إسكندر لا يقدم لنا شرحًا شافيًا لمفهوم "التنوير" ويكتفى بأن يعلن قبوله لنظرية أرسطو عن التجريد بالنسبة لعالم الجسد، ولكنه بالنسبة لعالم الروح فإنه يلقى بثقله وراء أغسطينوس مستبعدا أفكار أرسطو.

وجدير بالملاحظة فى هذا السياق أن إسكندر من هيلز كان محقًا فى النظر إلى تصنيف الفلاسفة المشائين من وجهة نظر سيكولوجية تحليلية فى حين أنه نظر إلى التصنيف الأغسطينى من مقاربة معرفية.

---

(1)2, nos. 372.

(2)2, nos.368.

(3)2, nos. 372.

بعد ذلك يقدم إسكندر من هيلز ثلاثة مفاهيم لحرية الإرادة: واحد من أفكار القديس أنسلم "القدرة على اختيار ما هو صالح للشخص، وآخر للقديس أغسطينوس "ملكة العقل فى اختيار الصواب والابتعاد عن الخطأ" ومفهوم للقديس برنارد "الإرادة الصائبة الحرة والحكم العقلانى"، ثم يحاول مصالحة هذه التعريفات الثلاثة واحدها مع الآخريين[1].

والإرادة الحرة هى من عطايا الله، وهى من صفات الروح، ولكنها لا تنطوى على سمات كلية أو مائعة، وإنما هى تتأتى بالقياس، فمشيئة الله هى الحرة أصلا، وبعدها تتأتى مشيئة البشر[2]، وإرادة الإنسان الحرة ملكة واحدة يجمع بين التعقل والمشيئة فى شكل متحد، ولهذا يمكن تمييزها عن مجرد القول بالتعقل أو العزم، كما أنها ليست منفصلة عن الروح، وبقدر ارتباط الإرادة بالتعقل والعزم والتماسك بالروح، بقدر ما تتواصل مع الحرية الطبيعية بمعناها الأشمل.

ويميز إسكندر من هيلز مثلما فعل القديس برنارد- بين حرية الإرادة وحرية الاختيار، فالثانية قد تتوارى، ولكن الأولى باقية ثابتة.

يتضح من العرض السابق أن اسكندر من هيلز قد طرح منظومة فى شكل مدرسى لكل من اللاهوت المسيحى والفلسفة. وهذا النمط من الفكر ينتمى إلى الحقبة التى راجت فيها مفاهيم، "اللاهوت الشامل" بما له وما عليه من تتابع ونظام وأيضا من حقاف ومجافاة للتطور، وإن كان جهد الرجل لا بأس به فى حينه.

١٠ - أما عن المحتوى، فإن كتاب إسكندر "ملخص اللاهوت الشامل" فهو لا ينفك من حين لأخر وبالوفاء للثقات السابقين، أن ينقل عن أغسطينوس، أو برنارد، أو يوحنا الدمشقى، دون أن يجادل فى إضافة شىء أصيل من عنده، ولا نقصد بهذا الحكم أنه قد اتكأ كلية على هؤلاء الأسلاف، وإنما نقصد بالأحرى أنه لم يعرض لبعض الحجج

---

(1) Cf, 2, nos. 393-6.

(2) 2, nos. 402.

والأفكار المتطورة التى كانت رائجة فى عصره، ولعل العذر الذى يمكننا أن نلتمسه له هو أن أطروحته كانت مجرد مسح شامل للاهوت فى دراسة مختصرة.

كذلك ينبغى القول من باب الإنصاف أن كتابات إسكندر من هيلز تشى بمعرفة الكاتب بالفكر الأرسطى، وإن كان هو لا يعبر عن ذلك صراحة، كما أنه يعرج أحيانا على بعض الآراء، لجماعة "المشائين القدامى".

ولكن الهم الأكبر عند إسكندر من هيلز هو أن يصالح أو يناغم بين الأفكار التى يستقيها من أرسطو وبين تعالم القديس أغسطينوس وأنسلم، وهو يصر فى كل حين على إبراز التناقض بين ما يقوله المفكرون المسيحيون فى العصور الوسطى، والذين ينطقون بوحى من الحكمة الإلهية النورانية" وبين الفلاسفة الوثنيين.

وخلاصة القول إن إسكندر من هيلز لم يكن مفكرا مثيرا للجدل، فهو لم يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وإنما كان منشغلا فى المقام الأول بمعرفة الله والمسيح "على حد قوله" انطلاقا من قناعات عامة بالفكر الأغسطينى.

الفصل الخامس والعشرون

القديس بونافنتورا (1)

حياته و أعماله - قضية الروح -

اللاهوت والفلسفة - موقفه من الأرسطية

١ - ولد جيوفانى فيدانزا بونافنتورا فى بلدة باجنوريا فى توسكانيا سنة ١٢٢١م، وقد أصيب فى طفولته بمرض خطير، فراحت أمه تبتهل للسماء وإلى القديس فرنسيس الأسيسى أن يشفع له بالشفاء، وما إن عوفى من مرضه حتى قرر بونافنتورا الانخراط فى سلك الرهبنة الفرنسسكانية، وإن كان قبل أو بعد سنة ١٢٤٠م، بفترة وجيزة؛ لأننا نعلم أنه قد قصد إلى جامعة باريس للدراسة بها تحت إشراف إسكندر من هيلز الذى توفى سنة ١٢٤٥م.

ولقد أعجب بونافنتورا بأستاذه إسكندر، كما يسجل لنا فى كتابه بعنوان "أضواء" على الكتاب الثانى من المقولات قائلا: "مثلما فعلت فى الكتاب الأول عن المقولات، سوف أتمسك بتعاليم أساتذتى، خاصة بأفكار أستاذنا وأبينا طيب الذكر الراهب إسكندر. ويضيف بونافنتورا فى أطروحاته اللاحقة أنه "لن يخرج عن الخطى التى سار عليها أساتذتى"(1).

ويعنى هذا الاعتراف أن بونافنتورا قد تشرب بتراث الفرنسيسكانية- أى الأغسطينية- وأنه قد عقد العزم على المضى قُدما على نفس الدرب، وقد يفسر هذا الاعتراف أيضا بأن صاحبه قد اختار طريقا تسكليا محافظاً، وأنه يجهل أو يتجاهل

---

(1) Sent., 23, 2, 3, II,P. 547.

اتخاذ موقف إيجابى تجاه التيارات الفلسفية الرائجة فى باريس آنذاك، ولكن لابد من ملاحظة أن شروحه لكتاب، المقولات، قد ظهرت سنة ١٢٥٠/ ١٥٠م، ولم يكن بونافنتورا وقتها متواجدا فى باريس، كذلك لابد من التأكيد على أن بونافنتورا قد اتخذ موقفا مجدداً من الفلسفة، وأنه لم يكن غافلاً عن الجدل الفلسفى الدائر فى أروقة جامعة باريس.

والحق أنه قد وجد نفسه طرفًا فى الصراع الدائر بين الأساتذة من الرهبان وبين العلمانيين منهم، والتى شملت أيضا القديس توما الإكوينى، والمعروف أنه فى سنة ١٢٥٥م، تمَّ استبعاد بونافنتورا من التدريس بجامعة باريس، مع رفض الاعتراف بدرجة الدكتوراه التى كان قد حصل عليها، على أنه قد أعيد للتدريس بالجامعة بعد ذلك بعام واحد، هو والقديس توما الإكوينى (١٢٥٧م) تباعًا، بعد تدخل ووساطة من جانب البابوية نفسها.

وراح بونافنتورا يدرس اللاهوت فى جامعة باريس حتى تم تعيينه كاهنا لجماعة الفرنسيسكان فى الثانى من فبراير ١٢٥٧م.

وكانت جماعة الفرنسيسكان فى تلك الحقبة تعانى من خلافات فى الرؤى الفكرية وأيضا فى الممارسات، والمهام الرهبانية، ووجد بونافنتورا أن واجبه الأول يتمثل فى العمل على تهدئة الأمور والخواطر بكل السبل بين أفراد جماعته.

وفى سنة ١٢٥٩م، أصدر بونافنتورا كتابا بعنوان "رحلة العقل نحو الله" وفى سنة ١٢٦١م أخرج سيرتين لحياة القديس فرنسيس الأسيسى، وفى سنة ١٢٦٧م أو ١٢٦٨م، ظهر له كتاب بعنوان "مجمل القواعد السبع" "وهو مجموعة عظات عن "الصوم الكبير" وفى سنة ١٢٧٠م، أصدر كتاب "عطايا الروح القديس" وفى سنة ١٢٧٣م، أصدر كتاب "المجمل السداسى" أما كتاب "مختصر العبارة" فقد أتم بونافنتورا كتابته قبل سنة ١٢٧٥م، وإلى جانب ذلك وضع بونافنتورا العديد من الشروح للكتاب المقدس، والأطروحات القصيرة عن الزهد وحياة النسك والمواعظ والرسائل حول القضايا التى تتصل بمشاغل جماعته الفرنسيسكانية فى تواريخ لاحقة.

٢ - ولم يكن القديس بونافنتورا طالب علم فحسب، وإنما راح يشجع العلم والدراسة بين أفراد جماعته الديرانية، وقد يبدو هذا التوجه غريبا بالنسبة لجماعة الفرنسيسكان؛ لأن مؤسسي الجماعة "القديس فرنسيس الأسيسي" نفسه كان زاهدا حتى فى طلب العلم، ولم يكن يدور بخلده أن أبناء جماعته سوف يكرسون حياتهم للبحث العلمي.

ولكن بونافنتورا كان شديد الاقتناع بأن العلم والدراسة يمثلان حاجة حتمية لأبناء جماعته، كى يتمكن الرهبان من تفهم قضايا اللاهوت، ومن ثم الاقتدار على إلقاء المواعظ الجيدة، وبطبيعة الحال استوجبت دراسة اللاهوت التعريج على قضايا الفلسفة، وهكذا انطلقت الدراسات والبحوث فى هذين المجالين دون توقف. ولكى يتحقق هذا الهدف كان لابد من توافر أساتذة ضالعين يقومون بتدريس هذين المساقين، وخلق كوادر تخلفهم فى مواقع الأستاذية، ولما كانت رسالة الفرنسيسكان تنطوى أيضا على مهمة تبشيرية، فلقد كان لزاما على الجماعة أن تفتح المجال للدراسة والبحث فى مختلف فروع المعرفة، دون مصادرة مسبقة على مناهج أو مدارس بعينها.

ويمكن لنا أن نرصد الكثير من الاعتبارات العملية التى ساهمت فى ازدهار الدراسة والعلم بين أبناء جماعة الفرنسيسكان، ولكن فى حالة بونافنتورا تحديدا هناك اعتبارات خاصة تستحق التنويه بها، فلقد كان بونافنتورا مخلصاً لذكرى وروح القديس فرنسيس الأسيسى مؤسس الجماعة الذى جعل الصلة بالله والتوحد فى رحمته أهم غاية فى الحياة، ولقد وجد بونافنتورا أن هذا الهدف النبيل سوف يتحقق عن طريق تعميق المعرفة بالله وصنائعه، لتهيئة الروح للانطلاق فالتقارب فالتوحد فى باريها، ولذا فإن التوجه نحو دراسة الكتاب المقدس واللاهوت، مبتعداً عن القضايا التى لا صلة لها بالخالق، وهذا ما يفسر عزوفه عن الميتافيزيقا الأرسطية؛ لأنها- فى رأيه- بعيدة عن توثيق العرى بين العبد وخالقه، وأيضا عن شخص المسيح.

ولقد لاحظ الأستاذ م. جلسون أن هناك تشابها بين حياة القديس فرنسيس وبين التعاليم التى نادى بها القديس بونافنتورا، فمثلا انتهت رحلة الأول بالدعوة إلى الشركة

الطوباوية مع الله، انتهت رحلة الثانى بقناعاته نسكية زاهدة، وكما وجد القديس فرنسيس طريقه إلى الله من خلال سيرة المسيح "كلمة الله" فالمثال أصر بونافنتورا على أنه يتوجب على الفيلسوف المسيحى أن ينظر إلى العالم من خلال صلاته بهذه "الكلمة" فالمسيح عنده الواسطة والأمور لكل العلوم. ومن هذا المنطلق. لم يكن ثمة مجال للميتافيزيقا الأرسطية؛ أعنى أنه لم يكن ثمة مجال للميتافيزيقا الأرسطية؛ لأنها إلى جانب بعدها عن شخص المسيح، كانت لا تقبل فكرة المثالية التى نادى بها أفلاطون.

ومن عجب أنه فى نهاية المطاف يقع اختيار جماعة الفرنسيسكان على شخص الفيلسوف دون سكوتوس لينصبوه على قمة أساتذتهم دون منازع، ومع أن هذا الاختيار له ما يبرره؛ نظراً لأن سكوتوس كان عبقرياً وقديراً فى قضايا اللاهوت والتحليل الفكرى، إلا أن بونافنتورا أيضا كان يقارب هذا المستوى الفكرى الرفيع، ولهذا فإن مريديه قد أطلقوا عليه لقب "الدكتور الصاروفينى" "الصاروفيم هم الملائكة حراس العرش الإلهى".

٣ - ويشرح القديس بونافنتورا فضل العلم والدراسة من واقع تجربته الذاتية وتدريبه تحت رعاية أستاذه إسكندر من هيلز، إلى جانب عضويته فى جماعة الفرنسيسكان، التى تتمسك بالتقاليد الأغسطينية.

ولقد تركزت أفكار بونافنتورا على نفس الرؤى التى كان أغسطينوس شديد التمسك بها، والتى تدور حول الله وصلة الروح بخالقها، وأيضا حول الإنسان بعد أن افتداه الخالق بالنعمة الإلهية، وهذا الإنسان الذى يركز عليه أغسطينوس هو الإنسان بالمعنى الملموس فى عالمنا، وليس الإنسان بالمفهوم الفلسفى الطبيعى، ومعنى ذلك أن أغسطينوس لم يضع حدا فاصلاً بين الفلسفة واللاهوت، وإن كان قد ميز بين بصيرة العقل الطبيعى وبين نور الإيمان، الذى يتجاوز حدود العقل الطبيعى.

وبهذا التميز يبرز أغسطينوس معالجة الفلاسفة للإنسان فى حال من الطبيعة وبين معالجة الإنسان تحت مظلة النعمة الربانية التى تتجاوز هذه الطبيعة، وفى هذا ما يوضح الفرق بين النعمة الإلهية وبين ناموس الطبيعة.

ولكننا نود فى هذا السياق أن نوضح أنه إذا كانت الغاية هى علاقة الروح الله – كما قال أغسطينوس و بونافنتورا– فإن هذا يعنى التركيز على الإنسان العادى فى حياتنا الدنيوية، وهو إنسان له رسالة تتجاوز الناموس الطبيعى، ومن ثم يصبح هذا الإنسان تجريداً مشروعًا، دون التعويل على التسلسل التاريخى لسجل الإنسان على الأرض.. المسألة هنا تتمحور حول المنهج والمطارحة، فلم يكن بوسع أغسطينوس ولا بونافنتورا أن ينكر الفرق بين ما هو طبيعى وما هو متجاوز للطبيعى، ولما كان الاثنان يهتمان فى الدرجة الأولى بالإنسان العادى فى هذا العالم أو الإنسان التاريخى، فإنهما قد خلطا أفكار اللاهوت بالفكر الفلسفى فى مؤلفه عن "الحكمة المسيحية" دون أن يتوقفا لوضع فواصل بين ما هو فلسفى وما هو لاهوتى.

وقد يعترض البعض على هذا الحكم؛ لأنه قد يشى بأن بونافنتورا كان رجل لاهوت وليس من أهل الفلسفة، ولكن فى إمكاننا الرد على ذلك بنفس الحجة التى دافعنا بها من قبل عن أغسطينوس، فلو أننا عرفنا الفيلسوف بأنه ذلك الشخص الذى يتقفى دراسة "الوجود" أو "العلِّيات النهائية" أو ما شغل بال الفلاسفة عموما من قضايا، دون الإشارة إلى الرسالات السماوية أو اللاهوتيات وما تنطوى عليه من أبعاد، ميتافيزيقية، فإن هذا سوف يؤدى إلى خروج كل من أغسطينوس و بونافنتورا من دائرة الفلسفة تمامًا، أما إذا نحن أدرجنا ضمن قوائم الفلاسفة كل مَنْ يسعى وراء أفكار لها صفة فلسفية، فإن كلا الرجلين يدخلان فى الحسبان ضمن زمرة الفلاسفة.

وفى حالة بونافنتورا – على سبيل المثال– فإننا نجده يعرض لمراحل صعود الروح على درج المعرفة بالله، من خلال الخبرة الذاتية الجوانية للإنسان الفرد، وهو يتحدث عن هذه المراحل من الصعود دون ترسم للحدود بين ما هو لاهوتى وما هو فلسفى صرف، ولكن هذا لا يعنى أنه يقدم البراهين عن وجود الله بدون تقديم حجج عقلانية، وهذا فى حد ذاته أعمال لفكر فلسفى دون جدال.

يضاف إلى هذا أن بونافنتورا كان مهتما أيضا بقضايا العالم المادى، الذى رأى فيه تجليا لقدرة الخالق، ولعله كان يفتش فى ثناياه عن صورة يوضح بها "الأقانيم الثلاثة".

وهذا التوجه من جانبه لا يغير حقيقة أنه كان متمسكا بمبادئ محددة، وهو وإنْ كان ينحى بعض المبادئ الفلسفية أحيانا، في جدله، إلا أن هذا لا يبرر العصف بمنظومته الفكرية ككل؛ لأن هذه المنظومة تتضمن العديد من الأفكار الفلسفية، الأمر الذى يعطى له الحق فى شغل موقف فى تاريخ الفلسفة.

يذكر أيضا - كما سوف نتبيّن فيما بعد- أن بونافنتورا قد اتخذ موقفا محددا تجاه الفلسفة بشكل عام، وتجاه أرسطو بشكل خاص، وهذا بدوره يؤهله للحاق بموكب تاريخ الفلسفة، وإذا كان من الصعب علينا- مثلا- أن نستبعد مفكرا معاصراً مثل كيركجارد من سجل تاريخ الفلسفة، فرغم عدائه الشديد للفلسفة "بمفهومه الخاص" فإنه رغم ذلك راح يتفلسف حول الفلسفة نفسها، وقياسا على ذلك، فإنه من الصعب أن نستبعد مفكراً مثل بونافنتورا من دائرة الفلسفة، خاصة وأنه كان أقل عداوة للفلسفة من كيركجارد، يضاف إلى هذا أن بونافنتورا كان يمثل وجهة نظر خاصة، وفحواها أن هنالك فلسفة مسيحية. وأن ما عداها من فلسفات أخرى هى بالضرورة عاجزة وناقصة ومغلوطة، وسواء كانت هذه الرؤية "صواب أم على خطأ، مبررة، أو غير مبررة، إلا أنها تستحق التوقف عندها، ونحن بصدد تسجيل وتتبع تاريخ الفكر الفلسفى.

ولا جدال فى أن بونافنتورا كان شديد التمسك بالخيط الأغسطينى وتقاليد المدرسة الأغسطينية، ولكن علينا أن نتذكر أيضا أن كما وافرا من الماء كان قد تناثر تحت القنطرة بعد زمان أغسطينوس نفسه- كما يقول المثل- بمعنى أنه مع ظهور المفكرين المدرسيين تبدلت أحوال الفكر اللاتينى ليتخذ شكل المذهب، بعد أن تعرف القوم الميتافيزيقا الأرسطية.

ولقد اضطلع بونافنتورا نفسه بتقديم الشروح لكتاب "الأحكام" لبطرس اللومباردى، مما يعنى أنه كان على علم بفكر أرسطو، ولنا أن نتوقع أمام هذه الحقيقة أن نجد فى كتابات "سلفه أغسطينوس" كما أن بونافنتورا كثيرا ما يلجأ إلى المحاجة بأفكار مستقاة من أرسطو.

ومؤدى هذا كله أن بونافنتورا لم يكن رافضا لأرسطو جملة وتفصيلا، بل على العكس كان ينظر إليه فى احترام زائد كفيلسوف "طبيعى" وأنه كان لا يمكن للميتافيزيقا واللاهوتيات، الأرسطية ما تستحقه من تقدير وخلاصة القول أن منظومة بونافنتورا الفكرية- من منظور القرن الثالث عشر- تمثل فكراً أغسطينيا متجدداً ونامياً، مع قراءة جديدة للأرسطية.

٤ - ماذا كانت إذن وجهة نظر بونافنتورا عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، وماذا كان رأيه فى الفكر الأرسطى؟

يمكن الإجابة على هذين التساؤلين معا؛ لأن الإجابة عن الشق الأول تحدد الإجابة عن الشق الثانى:

وكما أوضحنا فى موضع سابق، كان أغسطينوس قد ميز بين الإيمان والعقل، وبطبيعة الحال سار بونافنتورا على نفس النهج، فهو دائما يستشهد بكلمات أغسطينوس للقول بأن ما نؤمن به يستند إلى مرجعية لا غبار عليها، وأما نفهمه فإنما يستند إلى العقل[1]، ويعنى هذا أن الفلسفة واللاهوت مساقان فكريان مستقلان، ويعنى أيضا أن إرساء قواعد فلسفية مستقلة ذات طابع معقول من الناحية النظرية أمر وارد أيضا. والواقع أن بونافنتورا يميز فى وضوح بين مجال اللاهوت الدوجماطيقى وبين الفلسفة، فهو- على سبيل المثال لا الحصر- فى كتابه "مختصر العبارة" يقول بأن اللاهوت يبدأ بالله، العلة الأولى، الذى إليه تؤوب كل الفلسفات ويعنى بذلك أن اللاهوت يستمد مادته من الرسالة السماولة الإلهية، التى تتجلى فى صنائع الخالق، فى حين أن الفلسفة تبدأ من الأشياء المرئية فى هذا العالم ثم تعزوها إلى العلة الأولى أو الله.

(1) Aug., De utilitate Credendi, ii, 25, Bonav., Breviloq., 1, 1, 4.

وفى كتابه "قصور الفنون العلوم" عن اللاهوت[1]، يقسم بونافنتورا الفلسفة الطبيعية إلى الفيزيقا، والرياضيات، والميتافيزيقا، فى حين أنه فى كتابه "المجمل السداسى"[2] يقسم الفلسفة إلى الفيزيقا والمنطق والأخلاق.

على ضوء هذا كيف يمكن القول بأن بونافنتورا لم يميز بطريقة واضحة بين مجالى الفلسفة واللاهوت؟ إن بونافنتورا يعرف بأنه يميز فعلاً بين المجالين من حيث المنهجية والمحتوى، ولكنه فى نفس الوقت يصر على أنه لا يمكن بلورة "ميتافيزيقا" مقنعة أو منظومة فلسفية بدون الاسترشاد بنور الإيمان، ومع ذلك فهو مدرك تماماً أنه بمقدور الفيلسوف أن يتوصل إلى حقيقة وجود الله دون نحو من فحوى الرسالة السماوية، حتى من واقع فلسفة أرسطو نفسه، ولكنه يمضى ليتحفظ بقوله بأن معرفة الله التى تتم على هذه الشاكلة تصبح معرفة منقوصة، وفى حاجة إلى الاكتمال، ولا يتأتى هذا الاكتمال إلا خلال الكتب السماوية، وإلا بقيت هذه المعرفة العقلية مصابة بالخطل فى الكثير من مفرداتها.

ثم يستطرد بونافنتورا ليقدم حجة من واقع تجريبى، بقوله: "إن أفلوطنين النبيل من جماعة أفلاطون، وكذا المفكر توللى **Tully** من جماعة الأكاديميين، رغم أن آراءهما عن الله والروح أفضل من آراء أرسطو، فإنهما قد وقعا فى خطأ فادح؛ لأنهما كانا غافلين عن النهاية فوق- الطبيعية للإنسان، وعن مضمون قيامة الجسد، وعن السعادة الأبدية[3]، ويقصد بونافنتورا بقوله هذا أن هذين المفكرين قد ضلا الطريق؛ لأنه كان ينقصهما نور الإيمان الحقيقى.

وبالمثل، فإن مجرد التمسك بتلابيب الميتافيزيقا قد يؤدى بالمرء إلى معرفة "العلّة الأولى" ولكنه سوف يتوقف عند هذا الحد، وبهذا يكون قد ضل الطريق؛ لأنه سوف

---

(1) 1, 1.

(2) 4.

(3) In Hexaem., 7,3 FF.

يتوهم فكرة عن الله مخالفة لحقيقة الألوهية، وأقانيمها الثلاثة: "إن العلوم الفلسفية هى الطريق نحو علوم أخرى، ولكن ينبغى على كل من يرغب فى أن يتوقف عند هذا الحد، أن يعلم بأنه واقع لا محالة فى دياجير الظلمات"[1].

وبمعنى آخر فإن بونافنتورا لا ينكر قدرة الفيلسوف على الوصول إلى الحقيقة، ولكنه فى نفس الوقت شديد الاقتناع بأنه من يكتفى بهذا القدر الفلسفى، سوف يقع فى الخطأ لا محالة. إن توصل إنسان ما عن طريق العقل إلى أن هناك إلها واحدا، ومن ثم يستنير بقبس الإيمان ليؤمن بالأقانيم الثلاثة فى واحد، ويختلف عن إنسان آخر يتوقف عند حدود القول بأنه يعرف الله.

ومؤدى حجة بونافنتورا هذه أن الفلسفة وحدها عاجزة عن تفهم طبيعة الأقانيم الثلاثة، بسبب غيبة نور الإيمان، مضيفا أن هذا التنوير الإيمانى لا يقدم بالمرة حججا فلسفية، وإنما يفتح أمام الفيلسوف الباب على مصراعيه دون أن يدخل عليه ضلال أو خطل.

من هذا العرض يصبح من اليسير علينا أن نتبّين موقف بونافنتورا من الفلسفة الأرسطية، فهو يسلّم بأن أرسطو كان فيلسوفًا طبيعيًا مرموقًا، وذلك فيما يتصل بالأشياء المحسوسة، ولكن أرسطو لم يكن ميتافيزيقا صادقا؛ لأن أفكاره الميتافيزيقية ليست مقنعة بحال.

ويمضى بونافنتورا ليشرح أن بعض الناس قد افتتنوا بأرسطو لتفوقه فى عدة أفرع من فروع المعرفة والعلوم، ولذا فإنهم قد تصوروا أنه قد توصل إلى لب الحقيقة من خلال الميتافيزيقا، ولكن هذا غير صحيح؛ لأن أرسطو كان محروما من نور الإيمان، ومن ثم جاءت ميتافيزيقاه هزيلة منقوصة، لقد كان أرسطو مضل إلى حد ما فى العديد من العلوم؛ لأنه كرس عقله واهتماماته فى هذه المساقات لم يحاول أن يبلور لنفسه،

---

(1) De Donis, 3,12.

فلسفة تتجاوز هذه العلوم، بل إنه رفض أفكار أستاذه أفلاطون[1]، وراح ينادى بأزلية العالم[2] ويستطرد بونافنتورا ليعلن أن أرسطو قد تنكر لنظرية أفلاطون عن "المثاليات" ومن ثم راح ينكر طبيعة الخالق، ومعرفة الله بالجزئيات، كما أنه أنكر ما هو مقدر "قبلا" من عند الله، بل إنه أنكر العناية الإلهية نفسها[3].

ويلاحظ بونافنتورا سينيا فى صدد أحكامه على أرسطو أن فكرة أحادية العقل التى يعزوها ابن رشد لأرسطو تتعارض مع حقيقة الثواب والعقاب لكل مخلوق فرد من حيث هو بعد الموت[4].

وباختصار فإن بونافنتورا يعتقد أن الفلاسفة الوثنين قد وقعوا فى الضلال، وأن أرسطو كان أشد ضلالا من أفلاطون وأفلوطين!.

إن موقف بونافنتورا هذا من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت يعكس نفس الموقف الذى اتخذه العديدون من المفكرين (أو الفلاسفة) الكاثوليك، الذين كان همهم الأول منصبا على البرهنة على وجود الله، دون أن يعرضوا أنفسهم لشبهة الإلحاد، أو التنكر لأركان العقيدة الكاثوليكية عن الأقانيم وغيرها، وكانوا يكتفون بالتفلسف على ضوء ما يعتقدون فيه أصلا على أسس عقائدية. ومع ذلك تبقى حجج هؤلاء وبينهم بونافنتورا بطبيعة الحال قائمة على قواعد فلسفية بما لها وما عليها، ذلك أن الفيلسوف الكاثوليكى الذى يتقفى حججه على ضوء الإيمان أولا، ولو من الناحية السيكولوجية، وهو لا يتخلى عن هذا الإيمان حتى وهو يقوم بأبحاثه الفلسفية، تحسبا لمغبة الخروج بنتائج مغلوطة، مع أنه لا يستخدم الإيمان وهو يحاول إقامة حججه الفلسفية.

---

(1) In. Hexaem., 6,2.

(2) Ibid., 4.

(3) Ibid., 2-3.

(4)Ibid.,4.

أما القديس توما الإكويني وأتباعه فإنهم يقولون بأن الإيمان بالنسبة للفيلسوف يتجرد من هذا الإيمان، وإن كان لا ينكره، وأنه بمقدور المفكر الوثني أيضا، ولو من الناحية النظرية أن يصل إلى نفس النتائج من خلال دروب الفلسفة، التي يصل إليها الفيلسوف المؤمن.

ولكن بونافنتورا ينصح الفلاسفة بمطارحة الأمور على ضوء من الإيمان؛ لأن هذا هو النهج الإيجابي النتائج ومَنْ يفعل يؤتى ثماره الإيمانية على العقل المتفلسف، وبدون الإيمان يتردى العقل في الخطأ.

ومع هذا فإن بونافنتورا يعترف في أطروحته بتصنيف العلوم، ويضع الفلسفة بين هذه العلوم، بنور "الكلمة" **Logos** الساطع على الحقائق اللاهوتية والفلسفية جميعا، والتي بدونها لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

لقد حاولنا في العرض السابق أن نبيّن أن القديس بونافنتورا كان مهتما بالقضايا الفلسفية، ومن ثم فإنه يستحق مكانًا في تاريخ الفلسفة، وهذه حقيقة لا يمكن الجدال حولها، ولكن يبقى صحيحا أيضا أن نسلّم بأنه كان رجل لاهوت في المقام الأول، وبأنه قد كتب من هذا المنطلق، وبأنه لم ينظر إلى القضايا الفلسفية ومشاكلها من حيث هي فلسفة، وإنما من وجهة نظر اللاهوتي.

وينطبق نفس الحكم على القديس توما الإكويني، فهو رجل لاهوت في المقام الأول، ولكنه مع ذلك قد خاض في القضايا الفلسفية بالتفصيل، بل ووضع مؤلفات في مواضيع فلسفية، وهذا ما لم يفعله بونافنتورا، إن شروح بونافنتورا لكتاب "الأحكام" لبطرس لومبارد لا يمكن حسبانه ضمن أطر العمل الفلسفي، ولذا فإن ما ذهب إليه الأستاذ م. جلسون عن وجود "منظومة فلسفية بونافنتورا" نظرا لاعترافه بالفلسفة كفرع هام من العلوم في معزل عن اللاهوت، أمر مبالغ فيه ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه في أحسن الأحوال كان بونافنتورا مجرد "فيلسوف بالصدفة" وهذا الحكم ينطبق على كل مفكري العصور الوسطى الأوروبية؛ لأنهم بالدرجة الأولى أهل لاهوت، وينسحب هذا التقييم حتى على توما الإكويني نفسه.

ويلاحظ أيضا أن الأستاذ جلسون يبالغ فى تجسيم العداء الذى أظهره بونافنتورا للفلسفة الوثنية ولأرسطو بوجه خاص. وكنا قد اعترفنا سلفا بأن بونافنتورا قد هاجم ميتافيزيقا أرسطو، وأنه اعتبر أى فيلسوف لا يتجاوز حدود الفلسفة إلى الإيمان سوف يقع لا محالة فى الخطأ، ولكن ينبغى عند هذا المنعطف أن نذكر أن القديس توما الإكوينى أيضا قد اتخذ موقفًا قريبًا من هذا التوجه. على أنه إنصافا للحق ينبغى أيضا الاعتراف بأن كلا من بونافنتورا والإكوينى قد اتخذا موقف الرفض للفلسفة الوثنية عندما تتعارض، مع أركان العقيدة المسيحية، وإن كان الاثنان قد اختلفا على مواضع التعارض وعلى المدى الذى يمكن الوصول إليه فى الأخذ عن أفكار أرسطو.

هذا ومع تسليمنا بعبقرية الأستاذ جلسون فى محاولة رصده لروح بونافنتورا الخاصة كمفكر وسيط، رغم أنه قد بالغ كثيرًا فى تقريظ ما أسماه "المنظومة البونافنتورية"، وفى كشفه لنقاط التعارض بين بونافنتورا والإكوينى، إلا أننا لا يمكن لنا أن نشاطر الأستاذ م. فردناندفان ستنبرج[1] الرأى بأن فلسفة بونافنتورا كانت فلسفة انتقالية، تضم الأفلاطونية المحدثة، والأرسطية فى حزمة واحدة، سخرها صاحبها لخدمة اللاهوت الأغسطينى.

وكما أشرنا من قبل عند الحديث عن "وليم من أوفرن"، فإن الأمر يتوقف فى مثل هذه الأحكام على وجهات نظر ذاتية الطابع، سواء أطلقنا على هؤلاء اللاهوتيين الأغسطينيين الذين انتقوا بعض المبادئ الأرسطية فى كتابتهم "أرسطيين ناقصين" أو "أغسطيتيين معدلين".

وخلاصة القول أن المفكر الذى يرصد نفسه كلية للبحث عن مسعى الروح على الدرجة قبالة معرفة الله، بوحى من تجلى النور الربانى، لا يخرج بمنظومة فلسفية بالمعنى الدقيق لمصطلح فلسفة. ولعلم التقييم الموضوعى لبونافنتورا هو أنه أغسطينى الفكر، مع جرعة من ماعون الفلسفة، ولعل حكمنا هذا يصدر عن اقتناع بالمبدأ القائل: إن الجزء الأكبر هو الذى يجيب الجزء الأصغر، وأن للروح قصب السبق على القول.

---

(1) Aristote en Occident, P. 147

الفصل السادس والعشرون

القديس بونافنتورا (٢) : وجود الله

روح الأدلة على وجود الله عند بونافنتورا- أدلة مستمدة من العالم المحسوس. المعرفة القبلية Apriorii لله - دليل القديس أنسلم دليل مستمد من الحقيقة.

١ - لقد رأينا أن القديس بونافنتورا اهتم أساسًا مثل القديس أوغسطين بالعلاقة بين النفس والله، وكان لهذا الاهتمام أثره في دراسته للأدلة على وجود الله، فقد عُنى بصفة رئيسية بالأدلة بوصفها مراحل في صعود النفس إلى الله أو بالأحرى معالجتها من حيث دورها في هذا الصعود.

ولابد أن ندرك تماما أن الله الذى تساعد هذه الأدلة على وجوده ليس ببساطة مبدأ مجردًا يسهل فهمه، وإنما هو إله الوعى المسيحى، الإله الذى يصلى له الناس، وأنا لا أعنى بذلك أن هناك اختلافا أنطولوجيا أو تعارضا لا يمكن حله بين إله "الفلاسفة" وإله التجربة، لكن ما دام بونافنتورا مهتم قبل كل شيء بإله التجربة الذى يكون موضوعا للعبادة والصلاة. فقد مال إلى تقديم أدلة تكون بمثابة أفعال كثيرة لجذب الانتباه إلى التجلى الذاتى لله، سواء فى العالم المادى أو داخل النفس ذاتها. والواقع أنه- كما يتوقع المرء- يشدد كثيراً على البراهين المستمدة من الداخل "من النفس" أكثر من البراهين المستمدة من الخارج من العالم الحسى" صحيح أنه كان يريد أن يبرهن على وجود الله ببراهين مستمدة من العالم الحسى الخارجى، "ولقد فعل القديس أوغسطيين ذلك" كما أنه بيّن كيف أنه من الموجودات المتناهية والناقصة والمركبة والمتحركة والحادثة يستطيع الإنسان أن يرتفع إلى إدراك الموجود اللامتناهى الكامل، البسيط، غير المتغير، والضرورى، إلا أن البراهين ليست مفصلة بطريقة نسقية وليس السبب فى ذلك عجز القديس بونافنتورا عن تطوير البراهين بطريقة جدلية، بل هو

بالأحرى المتعاد أن وجود الله يبلغ حداً من الوضوح يجعل النفس بمجرد ما تفكر فى ذاتها، تدرك أن هناك مخلوقات تفوق العقل تذكرنا به وموقفه هنا هو نفسه موقف النبى داود عندما قال: "السموات تحدث بمجد الله والفلك يخبر بعمل يديه.."(١) وهكذا نجد أنه من الصواب تماما أن نقص الأشياء الحادثة والمتناهية تستدعى وتبرهن على وجود المطلق الكامل: الله. غير أن القديس بونافنتورا يتساءل بطريقة أفلاطونية تماما "كيف يمكن للعقل أن يعرف أن الموجود ناقص وغير كامل طالما أنه لم تكن لديه على الإطلاق فكرة أو معرفة بالموجود الذى يخلو من كل نقص أو عيب؟"(٢) وبعبارة أخرى فإن فكرة النقص تفترض مقدما فكرة الكمال، لدرجة أنه لا يمكن أنه نحصل فكرة الكمال أو الكامل ببساطة عن طريق السلب والتجريد واعتبار الموجودات فى نقصها ومتناهيها واعتمادها، تصلح فى تذكير النفس أو الوصول بها إلى إدراك أوضح، لما هو واضح جدا أمامها بالفعل، أو معروف لها تماماً.

٢ - لم ينكر القديس بونافنتورا - لحظة واحدة أنه يمكن البرهنة على وجود الله من مخلوقاته، على العكس فهو يؤكد ذلك. ففى شرحه على الأحكام (٣) نراه يعلن أن الله يمكن أن يُعرف عن طريق مخلوقاته كما يعرف السبب من خلال النتيجة، ويستطرد ليقول إن هذا الأسلوب من المعرفة طبيعى بالنسبة للإنسان، طالما أن الأشياء المحسوسة هى بالنسبة لنا وسائل نصل من خلالها إلى معرفة "المعقولات" أى الموضوعات التى تجاوز الحس، غير أنه لا يمكن البرهنة على "الثالوث المقدس" بنفس الطريقة؛ أعنى عن طريق النور الطبيعى للعقل، ما دمنا لا نستطيع أن ننتهى إلى "ثالوث الأقانيم" لا عن طريق إنكار أو تحديد للمخلوقات ولا بالطريق الإيجابى؛ أى بأن ننسب له خصائص معينة للمخلوقات(٤)، وهكذا يعلمنا القديس بونافنتورا بوضوح إمكان

---

(١) مزامير داود: المزمور التاسع عشر (المترجم).

(2) Itim, 3,3.

(3) 1, 3,2. Utrum Deus set Cognoscinilis per Creatures

وعنوان الكتاب "شروح على كتب الأحكام الأربعة"، وكتاب "الأحكام" من تأليف بطرس اللمباردى أستاذ بونافنتورا (المترجم).

(4) I Sent 3,4.

المعرفة الطبيعية و "الفلسفية" لله وملاحظته على النزعة الطبيعية السيكولوجية فى هذا المنحى من الاقتراب من الله من خلال الموضوعات الحسية هو منحى أرسطى فى طابعه، ومن ناحية أخرى نراه يذهب فى كتابه (N Hexa emeron)[١] إلى إنه إذا كان هناك موجود ينتج موجودات أخرى فلابد أن يكون هو الموجود الأول. طالما أنه لابد أن يكون هو السبب، لو كان هناك موجود مركب فلابد أن يكون هناك موجود بسيط، وإذا كان هناك موجود متغير، فلابد أن يكون هناك موجود ثابت لا يتغير، ثم رد المتحرك إلى الثابت .ومن الواضح أن العبارة الأخيرة هى إشارة إلى برهان أرسطو على وجود المحرك الذى لا يتحرك على الرغم من أن بونافنتورا لا يذكر إلا بقوله إن أرسطو يسير فى هذا الطريق نحو أزلية العالم، وإنه ها هنا أخطأ الفيلسوف.

وقل مثل ذلك فى كتابه "فى أسرار الثالوث"[٢] فهو يقدم لنا سلسلة من البراهين الموجزة ليبيّن لنا كيف أن المخلوقات تعلق بوضوح عن وجود الله؛ فمثلا إذا كان هناك وجود يخرج من غيره كان لابد أن يكون هناك وجود لا يخرج من غيره، لأنه لا شىء يخرج ذاته من حالة العدم إلى حالة الوجود: وفى النهاية لابد من وجود أولى موجود بذاته.

ومن ناحية أخرى فإذا كان هناك موجود ممكن، موجود يمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يوجد، فلابد أن يكون موجوداً ضروريا ليس فيه إمكان للعدم أو اللاوجود فلابد أن يكون هناك موجود أول يوجد بذاته، لتفسير الوجود الممكن ولكى يضعه فى حالة الوجود، وإذا كان هناك وجود فى حالة الإمكان أو وجود بالقوة ens in Potentia فلابد أن يكون هناك وجود فى حالة الفعل ens in actu ؛ لأن القوة لا يمكن أن ترتد إلى الفعل إلا من خلال عمل ما يوجد بذاته فى حالة فعل، وأخيراً لابد أن يوجد فعل خالص

---

(1) 529.

وعنوان الكتاب هو "المباحث فى الأيام الستة" والمقصود الأيام الستة للخلق (المترجم).

(2) I. I. 10-20.

actus purus وهذا الوجود الذى هو فعل خالص، لا أثر فيه للإمكان هو الله، ومن ناحية أخرى فإذا كان هناك وجود متغير فلابد أن يكون هناك وجود لا يتغير؛ لأنه كما برهن الفيلسوف[1] : لأن مبدأ الحركة هو الوجود الذى لا يتحرك، ويوجد كوجود لأى تحرك وهو علة الحركة النهائية.

وربما ظهر بالفعل من خلال هذه الفقرات أين استخدم بونافنتورا حجج أرسطو وبراهينه، وأن بونافنتورا نظر إلى شهادة المخلوقات على وجود الله فى علاقتها بصعود النفس إلى الله- وأنه نظر إلى وجود الله فى أنه حقيقة واضحة بذاتها هى كلها أمور لا نستطيع تأكيدها- لكنه يجعل ذلك واضحًا فى نصوص أخرى فى أماكن متفرقة [٢].

حيث نظر إلى العالم المحسوس على أنه مرآة الله أو إلى المعرفة الحسية، أو المعرفة التى نحصلها عن طريق الحس، والتفكير فى الموضوعات الحسية هى الخطوة الأولى من مراحل الصعود الروحى للنفس، وأعلى مرحلة فيه فى هذه الحياة هى المعرفة التجريبية لله بواسطة "قمة العقل" (وفى هذه النقطة يكشف لنا عن إخلاصه تراث القديس أوغسطين وفيكتورينوس[٣]، وفى نفس مقاله عن سر الثالوث حيث قدم البراهين التى ذكرناها يؤكد بإصرار أن فكرة وجود الله هى بلاشك حقيقة مغروسة بالفطرة فى النفس البشرية[٤]، ويستطرد ليعلن أنه بالإضافة إلى ما سبق أن قيل بالفعل فى هذا الموضوع، هناك طريقة ثانية لبيان أن وجود حقيقة لاشك فيها؛ وتعتمد هذه الطريقة الثانية على بيان أن كل مخلوق يعلن أنه حقيقة لاشك فيها، وعند هذه النقطة يقدم سلسلة من البراهين أو بالأحرى إشارات حول الطريقة التى يعلن بها كل مخلوق عن وجود الله بالفعل، ثم يضيف أن هناك طريقة ثالثة تبين أنه لا يمكن الشك فى وجود

---

(١) لاحظ باستمرار أن "الفيلسوف" بألف لام التعريف هو أرسطو (المترجم).

(٢) على سبيل المثال "رحلة العقل إلى الله".

(٣) لاهوتى لاتينى من شمال إفريقيا القديس أوغسطين أنه تأثيره فى تحوله للمسيحية (المترجم).

(٤) يفرق بونافنتورا بين فكرة وجود الله وبين طبيعته، فالأولى موجودة بالفطرة أما إدراك طبيعته فيأتى عن طريق الاكتساب، ويختلف فى إدراكها (المترجم).

الله، ثم يتقدم بنسخته من البرهان الذى ذكره القديس أنسلم فى كتاب "الموعظة" ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك شك على الإطلاق فى أن القديس بونافنتورا يؤكد بطريقة جازمة أن وجـود الله واضح بذاته ولا يمـــكن أن يوضـع موضـع شك: والســـؤال هو ما الذى يعنيه بذلك على وجه التحديد، هذا ما سوف نناقشه فى القسم التالى.

٣ – أولا: لم يفـترض القديس بونافنتـورا أن كل إنسـان لديه مـعرفـة واضـحة وصـريحة بالله، وأبعد من ذلك أنه لا يمكن أن يملك مثل هذه المعرفة منذ لحظة الميلاد، أو أنها تظهر مع أول استخدام للعقل، فهو على وعى تام لوجود عبدة الأصنام والحمقى Insipiens وأن الأحمق قال فى قلبه ليس يوجـــد إله[1]، إن وجـــود عبدة الأصـــنام لا يسـبب، بالطبع، مشكلة كبيرة طالما أن عبدة الأصنام والوثنيين لا ينكرون وجود الله، بل لديهم فكرة خاطئة عنه فحسب لكن ماذا عن الحمقى Insipiens؟ إنهم يرون مثلا أن غير الاتقياء لا يعاقبون دائما فى هذا العالم، أو أنهم على الأقل يظهرون أحيانا أنهم أفضل كثيراً من الاتقيـاء، ثم يستنتجون من ذلك أنه لا توجد "نعمة إلهية" ولا قانون إلهى فى هذا العالم[2]، وفضـلا عن ذلك فإنه يؤكد بوضـوح[3] فى ردّه على الاعتراض القائل بأنه من العقم البرهنة على ما هو واضح بذاته، وعلى ما لا يحتمل أى شك، وأنه على الرغم من أن وجود الله هو بلا شك واضح وضوحا موضوعيا، فإن إمكان الشــك لا يزال قائما بسبب نقص الانتباه والتفكير من جانبنا، ولا يبدو أن ذلك فيه زيادة عن قول القديس بونافنتورا إن وجود الله، من الناحية الموضوعية مسألة لا شك فيها "أى إن الدليل- إذا ما تدبرناه مؤكد وحاسم".

لكن ربما أمكن الشك من الناحية الذاتية "لأنه ربما لا يلتفت الموجود البشـــرى أو ذاك على نحو، كاف إلى الدليل الموضوع".

---

(١) من أقوال النبى داود فى المزامير "قال الجاهل فى قلبه ليس إله" المزمور الرابع عشر: ١(المترجم).

(٢) عن سر الثالوث ١، ١ النتيجة.

(٣) المرجع نفسه: ١٢

وإذا كان هذا هو ما يعنيه بقوله إن وجود الله واضح ذاتيا ولا شك فيه، فكيف يختلف موقفه عن موقف القديس توما الإكويني..؟

يبدو إن الجواب سيكون على النحو التالي: على الرغم من أن القديس بونافنتورا لم يفترض أن فكرة وجود الله واضحة وبسيطة عند كل موجود بشرى- ولا يزال أقل من ذلك الرؤية أو التجربة المباشرة بالله، فلا شك أنه يفترض وجود، إدراك معتم، أو معرفة ضمنية لا يمكن إنكارها تماما، وهي التي يمكن أن تصبح معرفة واضحة وصريحة من خلال التأمل الداخلي وحده، حتى وإن احتاجت في بعض الأحيان أن تدعم بالتفكير في العالم المحسوس، ومن ثم فالمعرفة الكلية بالله معرفة ضمنية وليست علنية أو صريحة، وإنما هي ضمنية بمعنى أنه يمكن جعلها واضحة وصريحة من خلال التأمل الداخلي وحده، ولقد سلّم القديس توما الإكويني بالمعرفة الضمنية لله، لكنه كان يعني بذلك أن لدى العقل القوة لبلوغ المعرفة بوجود الله من خلال التفكير في أشياء الحس، وعن طريق التدليل من النتيجة إلى السبب.

بينما يقصد القديس بونافنتورا بالمعرفة الضمنية، شيئا أكثر من ذلك، أعني معرفة فعلية بالله، أو إدراكا معتماً يمكن أن يجعله واضحا دون أن نلجأ إلى العالم الحسي.

والأمثلة العينية التي يفترضها بونافنتورا دعما لهذه القضية، تجعل فهمها أسهل، فكل موجود بشرى على سبيل المثال لديه الرغبة في السعادة **Appetit us Beatitud inis** إلا أن السعادة تمتلك الخير الأقصى الذي هو الله، ومن ثم فكل موجود بشرى يرغب في الله، لكن لا يمكن أن تكون هناك رغبة بدون قدر من المعرفة للموضوع، ومن ثم فالمعرفة التي تقوم أن الله أو الخير الأقصى موجود من الطبيعي أن تكون مغروسة في النفس(١).

---

(١) المرجع نفسه: ١٠

وبالمثل فإن للنفس العاقلة معرفة طبيعية بذاتها؛ لأنها حاضرة أمام ذاتها معروفة لنفسها، إلا أن الله أشد حضوراً أمام النفس ومعروفًا أكثر، ومن ثم فالمعرفة بالله مغروسة فى النفس، وإذا اعترض على ذلك بأنه إذا كانت النفس موضوعًا لذاتها للمعرفة "المناسبة- فإنه يرد" على ذلك بأن الله لا يمكن عندئذ أن يكون موجوداً ولو صحّ ذلك فإن النفس لا يمكن أن تصل إلى معرفة بالله، التى من الواضح أنها ستكون كاذبة.

وطبقا للنمط السابق من الحجة فإن من الطبيعى أن تتوجه الإرادة البشرية نحو الخير الأقصى الذى هو الله، وهذا التوجه الذى سيصبح لا يمكن تفسيره إذا لم يكن الله- أو الخير الأقصى - موجوداً وجوداً حقيقيًا، لكنه يفترض أيضا معرفة قبلية لله[1]، وليست هذه المعرفة بالضرورة واضحة أو علنية، إذ لو كانت كذلك لما كان هناك ملاحدة، وإنما هى معرفة ضمنية وغامضة ما كانت معرفة على الإطلاق، فإنه يمكن الرد على هذا الاعتراض بأن الإنسان غير المتحيز الذى يتأمل توجه إرادته نحو السعادة يستطيع أن يتحقق من أن اتجاه إرادته يتضمن وجود موضوع مناسب، وأن هذا الموضوع، وهو الخير الكامل، ينبغى أن يكون موجوداً وأنه هو الذى نسميه بالله، وأنه لن يتحقق فقط. إنه فى بحثه عن السعادة فإنه يبحث عن الله، بل إن هذا البحث يتضمن، هاجسًا إن صح التعبير، بوجود الله، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك بحث عما هو مجهول تمامًا. ومن ثم فإن النفس وهى تتأمل ذاتها، وتفكر فى افتقارها ورغبتها فى الحكمة والسلام أو الغبطة تستطيع أن تتعرف بل حتى تتصور الله، والنشاط الإلهى بداخلها، وليس من الضرورى بالنسبة لها أن تبحث فى الخارج، فما عليها سوى أن تتبع نصيحة القديس أوغسطين فى أن تعود إلى ذاتها، إلى داخل نفسها. عندئذ سوف تتحقق من أنها لم تكن أبدا بدون هاجس، بدون قدر من المعرفة

---

(١) عندما أتحدث هنا عن توجه طبيعى للإرادة، فإننى لا أقصد استخدام اللفظ بالمعنى اللاهوتى الدقيق، بل بالأحرى بمعنى إرادة الإنسان العينية تتجه نحو الوصول إلى الله، وتبعد تماما عن مسألة ما إذا كان هناك أولا.

الغامضة بدون معرفة "فعلية" لله، إن البحث عن السعادة "وكل موجود بشرى يبحث عن السعادة"، وإنكار وجود الله يعنى فى الواقع ارتكاب إثم التناقض، فهو يعنى يعنى أن ينكر المرء بالشفاه، ما تؤكده الإرادة والعقل، على الأقل فى حالة الحكمة.

وسواء أكان هذا الخط من الحجة مشروعاً أم لا، فذلك ما لا أريد أن أناقشه هنا؛ إذ من الواضح أنه معرض للاعتراض عليه سواء اعتراضا مفحمًا أم لا- بأنه إذا لم يكن هناك إله فإن الرغبة فى السعادة يمكن أن تكون بغير طائل أو ربما كان لها سبب آخر غير وجود الله، لكن من الواضح على الأقل أن القديس بونافنتورا لم يفترض وجود فكرة فطرية عن وجود الله بالصورة التى هاجمها جون لوك فيما بعد عندما انتقد الأفكار الفطرية[1].

من ناحية أخرى عندما أعلن القديس بونافنتورا أن النفس تعرف الله عن طريق حضوره فى داخلها، فإنه لم يكن يدعم نظرية أنطولوجية، كما أنه لم يقل إن النفس ترى الله رؤية مباشرة، لكنه ذهب إلى أن النفس، وهى تدرك افتقارها، تدرك لو أنها تأملت أنها صورة الله، فهى ترى الله فى صورتها، فهى كما تعرف نفسها بالضرورة وتكون واعية بذاتها، فإنها بالضرورة تعرف الله – على الأقل- بطريقة ضمنية. وهى بتأملها لنفسها تستطيع أن تجعل هذا الإدراك الضمنى علنيا صريحًا دون الإشارة إلى العالم الخارجى، وسواء كان غياب الإشارة إلى العالم الخارجى ليس صوريًا تماما، بمعنى أن العالم الخارجى لم يذكر صراحة، فإن ذلك يمكن أن يكون موضع جدال.

٤ – لقد سبق أن رأينا أنه عند القديس بونافنتورا، فإن الحجج نفسها المستمدة من العالم الخارجى تفترض مقدما ضربا من معرفة الله، ذلك لأنه يتساءل كيف يستطيع العقل أن يعرف أن الأشياء الحسية ناقصة ومعيبة ما لم يكن هناك وعى سابق

(١) انظر عرضا لهذا الدليل والانتقادات التى وجهها جون لوك ضده كتابنا "مدخل إلى الميتافزيقا" الجزء الخاص بالأدلة على وجود الله" مع ترجمة كاملة لميتافيزيقا أرسطو" دار نهضة مصر بالقاهرة (المترجم).

بالكمال، تعرف عن طريق المقارنة معه أن المخلوقات ناقصة فلابد أن نضع هذه النقطة فى ذهننا عندما نتدبر عرضه لدليل القديس أنسلم فى كتابه "الموعظة".

ويلخص القديس بونافنتورا فى شرحه لكتاب "الأحكام"(١)، دليل القديس أنسلم، فالله هو الموجود الذى لا يمكن أن نتصور موجوداً أعظم منه، لكن ما لا يمكن أن نتصور عدم وجوده، ومن ثم فما دام الله هو ما لا يمكن أنت نتصور عدم وجود ما هو أنه غير موجود وهو فى "سر الثالوث"(٢) يقتبس ويعرض هذا البرهان بتفعيل أطول إلى حد ما، ويشير(٣) إلى أن الشك يمكن أن يظهر إذا ما كان عند شخص ما فكرة خاطئة عن الله، وإذا لم يتحقق أن الله هو الموجود الذى لا يمكن تصور موجود أعظم منه، وما إن يتحقق الذهن من أن الله موجود، فلابد أن يتحقق كذلك لا فقط أن وجود الله لا يمكن أن يكون موضع شك، بل أيضا أن عدم وجوده لا يمكن التفكير فيه. أما بالنسبة لاعتراض "جونيلو Gaunilon بخصوص أفضل الجزر الممكنة (٤)، فإن القديس بونافنتورا يرد على هذا الاعتراض بقوله(٥) أنه ليس ثمة وجه ممكن للمقارنة؛ لأنه على حين أنه يوجد أى تناقض فى تصور الموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه، فإن فكرة الجزيرة السعيدة التى لا يمكن أن نتصور ما هو أسعد منها، فكرة تحتوى على تناقض فى الألفاظ، مادام لفظ "الجزيرة" يشير إلى موجود ناقص فى حين أن عبارة "ما لا يمكن التفكير فيما هو أفضل منه" تشير إلى موجود كامل.

---

(1) I, 8,I, 2.

(2) I, 21-4.

(3) Ibid, Conclusio.

(٤) راهب بنداكيتى فى القرن الحادى عشر هاجم البرهان الأنطولوجى للقديس أنسلم على وجود الله بعد فترة وجيزة من ظهوره فى كتاب "الموعظة" فكتب رداً على عبارة المزامير تحت عنوان "فى صالح الأحمق" فقال أن جزر السعداء التى لا يمكن أن نتصور بلاداً أسعد منها، لا وجود لها مع ذلك، فبرهان أنسلم غير مشروع؛ لأنه يتضمن انتقالاً غير منطقى من نظام تصورى إلى نظام واقعى (المترجم).

(٥) سر الثالوث ١، ١، ٦.

قد تبدو هذه الطريقة فى الحجاج طريقة جدلية خالصة، إلا أن القديس بونافنتورا- كما سبق أن ذكرنا لا ينظر إلى فكرة الكامل على أنها مأخوذة ببساطة من سلب النقص فى المخلوقات، بل كشىء يفترضه سلفًا معرفتنا بنقص المخلوقات، على الأقل، بمعنى أن رغبة الإنسان فى الكامل تتضمن وعيًا مسبقًا، ويفترض القديس بونافنتورا سلفا، متفقا فى ذلك مع التراث الأفلاطونى- الأغسطينى- فكرة نظرية بالفعل عن الكامل، لا تكون سوى طبعة الله على النفس، لا بمعنى أن النفس كاملة، بل بمعنى أن النفس تستقبل فكرة الكامل، أو تشكل فكرة الكامل بنور من الله، أو بفضل التنوير الإلهى، وهذه الفكرة ليست شيئا سالبًا، يمكن إنكار تحققه فى الوجود العينى؛ لأن وجود الفكرة ذاته يتضمن بالضرورة وجود الله، وعند هذه النقطة يمكن أن نلاحظ التشابه على الأقل بين نظرية القديس بونافنتورا ونظرية ديكارت[١].

٥ - الدليل المفضل عند القديس أوغسطين على وجود الله هو البرهان المستمد من الحقيقة، ووجود الحقائق الأزلية: ولقد استخدم القديس بونافنتورا هذا الدليل أيضا فمثلا: كل قضية موجبة تؤكد شيئا ما حقيقيا غير أن إثبات أية حقيقة يؤكد أيضا سبب كل حقيقة[٢]، فحتى لو قال شخص ما إن الإنسان حمار، فإن هذه العبارة سواء أكانت صادقة أم كاذبة- تؤكد حقيقة ما. وحتى لو أعلن إنسان أنه لا توجد حقيقة، فإنه يؤكد هذا النفى على أنه حقيقة، ومن ثم يتضمن وجودًا أساسيًا وسببًا لحقيقة ما[٣].

ولا يمكن أن نرى حقيقة إلا من خلال الحقيقة الأولى، الحقيقة التى نرى من خلالها كل حقيقة أخرى هى الحقيقة المؤكدة التى لا شك فيها، ومن ثم، فبما أن الحقيقة الأولى هى الله، فإن وجود الله مسألة لا شك فيها[٤].

---

(١) قارن شروح "اتين جلسون" على كتاب ديكارت "مقال عن المنهج" فيما يتعلق بفكرة الكامل.

(2) I. Sent, 8, 1, 2, Conclusio.

(3) Ibid, 5 and 7. وقارن "سر الثالوث" أ ١، ٢٦

(4) De My Sterio Teinitatis, 1, I, 25.

لكن القديس بونافنتورا لا يسير فى برهان لفظى وجدلى خالص فى فقرة من كتابه "مباحث الأيام الستة"[1] حيث يشير إلى أن الإنسان الذى يقول إنه لا توجد حقيقة يناقض نفسه، طالما أنه يؤكد ذلك على أنه حقيقة، وهو يؤكد أن نور النفس هو الحقيقة؛ لأنه ينير النفس على نحو لا يمكن معه إنكار وجود الحقيقة دون الوقوع فى تناقض ذاتى. وهو يؤكد فى كتابه "رحلة العقل إلى الله"[2] فى مقدور العقل أن يفهم الحقائق الأزلية، وأن يستخرج نتائج يقينية وضرورية فى النور الإلهى فحسب، وليس فى استطاعة العقل أن يفهم حقيقة ما على وجه اليقين إلا بهداية الحقيقة ذاتها. ومن ثم فإن إنكار وجود الله لا يعنى ببساطة الوقوع فى تناقض جدلى، وإنما هو كذلك إنكار لمصدر ذلك النور الذى هو ضرورى لبلوغ العقل رحلة اليقين إنه إنكار للمصدر باسم ذلك الذى يخرج من المصدر.

(1) 4,1.

(2) 3,2 ff.

الفصل السابع والعشرون

القديس بونافنتورا (٣)

"علاقة المخلوقات بالله"

١ - المشابهة ٢ - المعرفة الإلهية ٣ - استحالة الخلق من الأزل ٤ - الأخطار الناجمة من إنكار المشابهة والخلق ٥ - تشابه المخلوقات لله ٦ - هذا العالم: هل هو أفضل العوالم الممكنة ؟

١ - لقد سبق أن رأينا أن خط البرهان الذى أخذ به القديس بونافنتورا يؤدى لا إلى المحرك الذى لا يتحرك، المفارق المنغلق على ذاته كما هى الحال عند أرسطو رغم أنه لا يتردد فى الاستفادة من فكر الفيلسوف، والاقتباس منه عندما يتدبر وجهة النظر "المعارضة" بل يؤدى إلى الله: المفارق والمحايث معاً، الخير الذى يجذب الإرادة، الحقيقة التى ليست فقط أساسا لجميع الحقائق الجزئية، بل أيضا التى من خلال إشعاعها داخل النفس تجعل فهم الحقيقة المؤكدة ممكنا، الأصل الذى ينعكس فى الطبيعة وفى النفس البشرية، والكامل المسئول عن الفكرة التى لدينا عن الكمال، الموجودة فى النفس البشرية، وبهذه الطريقة فإن الأدلة على وجود الله ترتبط ارتباطًا وثيقا بالحياة الروحية، وتكشف بداخلها الإله الذى كانت تبحث عنه على الدوام، وإذا كان ذلك بطريقة نصف شعورية وهو الإله الذى ظل باستمرار يعمل بداخلها، وتتوج المعرفة الأبد لله الذى يأتى بها الوحى- المعرفة الفلسفية وتفتح أمام النفس مستويات عليا من الحياة الروحية، إمكان الوحدة الوثيقة بالله، وهكذا تكمل الفلسفة واللاهوت الواحد منهما الآخر؛ إذ تؤدى الفلسفة إلى اللاهوت، فى حين أن اللاهوت يشع نوره على المغزى العميق للفلسفة.

ويمكن أن ترى مثل هذا التكامل بين الفلسفة واللاهوت فى نظرية القديس "بونافنتورا" عن المشابهة التى هى فى نظره مسألة على جانب كبير من الأهمية، فهو فى كتابه "مباحث الأيام الستة"[1] يجعل من المشابهة نقطة مركزية فى الميتافيزيقا ويقول إن الفيلسوف الميتافيزيقى- يسير من تأمل الجوهر الجزئى المخلوق إلى الجوهر الكلى غير المخلوق "ليس بمعناه فى وحدة الوجود بالطبع" وهكذا نجد أنه فى حدود المعالجة بصفة عامة للمبدأ الأصلى لجميع الأشياء، فإنه يشبه الفيلسوف الطبيعى الذى يتدبر كذلك أصول الأشياء.

لكنه من حيث إنه يتدبر وجود الله كفاية نهائية، فإنه يشارك الفيلسوف الأخلاقى فى موضوعه إلى حد ما الذى يتدبر كذلك الخير الأقصى باعتباره غاية نهائية.

وينشغل بالسعادة فى النظام العملى أو النظرى لكن من حيث إنه يتدبر وجود الله والخير الأقصى، كسبب يقتدى به فى جميع الأشياء، وهو فى ذلك لا يشارك أحدا غيره فى موضوعه، غير أن الفيلسوف الميتافيزيقى إذا ما أراد بلوغ الحقيقة فيما يتعلق بالقدوة، فإنه لا يستطيع أن يتوقف عند الواقعة المحض التى تقول إن الله هو السبب الذى يقتدى به فى جميع الأشياء؛ لأنه وسيط الخلق، والصورة المعبّرة عن الأب والقدوة لجميع المخلوقات: إنه الكلمة الإلهية. ومن حيث هو فيلسوف على وجه الدقة فإنه لا يستطيع أن يصل إلى معرفة يقينية بالكلمة، وهذا حق[2] لكنه إذا ما عندئذ أن يكون فيلسوفا فحسب فسوف يقع فى الخطأ؛ إذ لابد أن يستنير بنور الإيمان وأن يجاوز الفلسفة المحض، وأن يتحقق من أن الكلمة الإلهية هى السبب الذى يقتدى به فى جميع الأشياء، وبهذا الشكل فإن النظرية الفلسفية الخالصة للقدوة تمهد الطريق أمام لاهوت الكلمة، والعكس، فإن لاهوت الكلمةُ يلقى بضوئه على الحقيقة التى نحصلها عن طريق الفلسفة وبهذا المعنى، فإن المسيح هو الوسيط، لا الوسيط الخاص باللاهوت فحسب بل الخاص بالفلسفة أيضا.

---

(1) I, 13.

(2) In Hexaem I, 13.

وينتج عن هذا الموقف نتيجة واضحة فيما يتعلق بأرسطو. لقد سبق أن اقترح أفلاطون نظرية الماهيات أو المثل النموذجية، وبغض النظر عما كان أفلاطون يعتقده أو لا يعتقده، فإن الأفلاطونية المحدثة- على أقل تقدير- وضعت هذه المثل والأفكار أو الماهيات فى الروح الإلهى لدرجة أن القديس أغسطين كان فى مقدوره أن يثّنى على أفلاطون وأفلوطين من هذه الزاوية فى حين أن أرسطو رفض المثل "أو الأفكار" الأفلاطونية وهاجم نظريته بعنف "فى بداية الميتافيزيقا وفى نهايتها، وفى أماكن أخرى كثيرة يلعن المثل الأفلاطونية"[١] كما هاجم أرسطو نظرية أفلاطون أيضا فى كتاب "الأخلاق"[٢] رغم أن المبررات التى يقدمها لا قيمة لها.. فلماذا هاجم أفلاطون على هذا النحو؟.. لأنه ببساطة كان فيلسوفا طبيعيا مهتما بأشياء العالم لذاتها، وذلك لأنه موهوب بالخطاب العلمى، وليس بخطاب الحكمة، إن أرسطو عندما رفض الاستخفاف بالعالم الحسى، وعندما رفض قصر اليقين على معرفة الموجود المتعالى المفارق، كان على حق فى معارضته لأفلاطون الذى بحماسه لطريقة الحكمة دمر طريق العلم وكان له الحق أن يلوم أفلاطون فى ذلك، إلا أنه سار هو نفسه فى الطريق الأقصى المضاد فدمر خطاب الحكمة[٣]. والواقع أنه بأفكار أرسطو لنظرية المشابه، فإنه قد تورط بالضرورة أيضا فى إنكار الخلق الإلهى والنعمة الإلهية، وبذلك كان خطؤه أسوأ من خطأ أفلاطون، ونظرية المشابهة التى أصر عليها أفلاطون، كما سبق أن رأينا هى مفتاح الميتافيزيقا ومركزها، لدرجة أن أرسطو برفضه لنظرية المشابهة قد أبعد نفسه عن فئة الميتافيزيقيين، بالمعنى الذى فهم به بونافنتورا هذا المصطلح.

لكن علينا أن نتجاوز أفلاطون لنتعلم من أغسطين الذى وهب خطاب الحكمة وخطاب العلم فى آن معا[٤]؛ لأن أوغسطين عرف أن المثل "أو الأفكار" موجودة فى

---

(1) Ibid., 6. 2.

(2) Ibid., 6,2.

(3) Serm., 18.

(4) Serm., 4,19.

الكلمة الإلهية، وأن الكلمة هى المثل النموذجى للخلق، والأب يعرف نفسه معرفة كاملة، وفعل المعرفة هذا هو صورة ذاته والتعبير عن نفسه ذاته كلمته التعبير المماثل لذاته، وبما أن الكلمة صادرة عن الأب فهى إلهية، إنها الابن الإلهى، وتدل كلمة الابن على الأقنوم المشابه، والمعرفة المشابه مقدار ما تمثل الكلمة: باعتباره الصورة، كتعبير مماثل، فإنها تعبر أيضا وتمثل كل ما يستطيع الأب أن ينجزه أو يؤثر فيه(١). وإذا استطاع شخص ما أن يعرف الكلمة، فإنه يستطيع أن يعرف جميع الموضوعات التى يمكن أن تُعرف(٢) ففى الابن أو الكلمة يعبّر الأب عن كل ما يستطيع أن يعلمه "أعنى أن جميع الموجودات الممكنة موجودة بطريقة مثالية أو نموذجية فى الكلمة، وكل ما سوف يعمله(٣) أن "الأفكار" عن جميع المخلوقات، الواقعية أو الممكنة، متضمنة فى الكلمة، وأن هذه الأفكار لا تكمن فقط إلى الكليات "الأجناس والأنواع" وإنما أيضا الأفراد أو الأشياء الفردية(٤). وهى لا متناهية من حيث العدو بوصفها ممثلة لكل الممكنات، وبوصفها ممثلة لقوة الله اللامتناهية(٥)، لكن عندما يقال إن هناك لا تناهيا للأفكار فى داخل الكلمة، فإن ذلك لا يعنى أن الأفكار متميزة حقا عن الله؛ إذ لا تميز فى الله فيما عدا تميزات الأقانيم بوصفها موجودة فى الله. وهى ليست متميزة عن الماهية الإلهية، أو عن بعضها البعض وينتج عن كونها لا تتميز بعضها عن بعض أنها لا تشكل هيراركية حقيقية(٦). ومع ذلك، فعلى الرغم من أن الأفكار من الناحية الأنطولوجية واحدة، وليس ثمة تميز حقيقى بينها، هناك تميز العقل، وهى لذلك كثرة من العقول الثانوية(٧)، ولا يمكن أن يكون أساس التميز أى تميز حقيقى فى الماهية الإلهية،

---

(1) Brevlloqu. I, 3.

(2) Ibid.

(3)In Hezaem. 3,4.

(4)Ibid.

(5) Ibid., I,13.

(6)I, Sent. 35 Art 4.

(7) Ibid.

طالما أن الأفكار ليست فقط ممتدة أنطولوجيا فى الماهية الإلهية البسيطة، وإنما لا توجد أيضا علاقة واقعية من جانب الله بمخلوقاته؛ لأنه لا يعتمد على مخلوقاته على الإطلاق، رغم أن هناك علاقة حقيقية من جانب المخلوقات بالله؛ فالله والمخلوقات ليسوا شيئا واحداً، وعلى ذلك فمن وجهة نظر الأشياء المشار إليها، فإن الأفكار متميزة كعقول "ثانوية" أما فى الله فالأفكار واحدة، لكنها تقف موقفا وسطاً، إن صح التعبير، بين الله العارف والشىء المعروف، والتميز بينهما ليس تميزاً فى الطريقة التى توجد بها "أعنى ليس تميزا واقعيا" بل تميزاً بما تشير إليه أو توحى به، وأساس التميز هو الكثرة الواقعية للأشياء المشار إليها "أعنى المخلوقات" وليس تميزا واقعيا داخل الماهية الإلهية أو داخل المعرفة الإلهية.

لقد كان أفلاطون يجاهد للوصول إلى نظرية الأفكار هذه، لكن لما كان ينقصه نور الإيمان، فإنه لم يستطع الارتفاع إلى النظرية الحقيقية، فتوقف دونها بالضرورة لكى يكون لديك النظرية الحقيقية عن الأفكار فمن الضرورى معرفة الكلمة، وفضلا عن ذلك فكما أن المخلوقات قد نتجت عن طريق وساطة الكلمة، ولم يكن فى استطاعتها أن تنتج إلا من خلال الكلمة، فإنها كذلك لا يمكن أن تعرف إلا على ضوء علاقتها بالكلمة، وربما كان أرسطو فيلسوفا طبيعيا مرموقا، لكنه لم يستطع أن يعرف حقا الموضوعات المختارة فى دراساته، طالما أنه لم يرها فى علاقاتها بالكلمة بوصفها انعكاسات للصورة الإلهية.

٢ – وإذن فالله حين يعرف نفسه، فإنه يعرف أيضا كل الطرق التى يمكن أن تنعكس بها الماهية الإلهية فى الخارج، أنه يعرف جميع الأشياء المتناهية الخيرة المتحققة فى الزمان، و بونافنتورا يسمى هذه المعرفة، "بالمعرفة المؤكدة" المعرفة بالأشياء التى تمتد إليها إرادته الخيرة وهو يعرف كذلك لا فقط جميع الأشياء الخيرة القائمة أو التى ستظهر فى مجرى الزمان، بل أيضا جميع الأشياء الشريط، وهذه المعرفة يسميها بونافنتورا "معرفة الظاهر" وليس ثمة حاجة إلى أن نقول إن بونافنتورا لا يقصد أن يقول للشر فكرة مثالية فى ذهن الله. إن الشر على العكس هو افتقار فى

المخلوقات لما ينبغي أن تكون عليه طبقا لفكرتها في ذهن الله، كما أن الله يعرف أيضا جميع الأشياء الممكنات، وهذه المعرفة يسميها بونافنتورا "بالمعرفة العقلية" موضوعاتها، الممكنات لا متناهية من حيث العدد، بينما موضوعات النوعين السابقين من المعرفة متناهية[1]. غير أن الأنواع الثلاثة من المعرفة ليست عارضة في ذهن الله، متميزة الواحدة عن الأخرى: إذا ما نُظر إليها من الناحية الأنطولوجية كما هي في ذهن الله، فإنها تكون فعلا واحداً للمعرفة متحدا في هوية واحدة مع الماهية الإلهية.

الفعل الإلهي للمعرفة لا متناه وأزلي، لدرجة أن جميع الأشياء حاضرة أمامه، حتى أحداث المستقبل، وليس هناك تتالي في المعرفة الإلهية. وإذا ما تحدثنا عن "علم سابق" لله فلابد أن نفهم المستقبلية على أنها تتعلق بالموضوعات ذاتها "بمعنى أنها تتبع الواحدة منها الأخرى في الزمان ويعلم الله أنها تتعاقب في الأمان". لكن ذلك لا يتعلق بالمعرفة الإلهية ذاتها، فالله يعلم الأشياء جميعًا بفعل أزلي واحد، وليس ثمة تتابع زماني في هذا الفعل، فليس هناك قبل وبعد، فالله يعرف بطريقة أزلية- بواسطة – هذه الفعل الفريد الأشياء ثم تتابعها والزمان. ومن ثم فإن بونافنتورا يضع تميزا بخصوص العبارة التي تقول إن الله يعرف جميع الأشياء وهي حاضرة يشير إلى أن هذا الحضور ينبغي أن يفهم بالإشارة إلى الله، "أي جانب الشخص العارف" وليس بالإشارة إلى الشيء المعروف، وإذا ما فهمت بالمعنى الأخير، فإن ذلك لابد أن يعني أن جميع الأشياء حاضرة أمام بعضها البعض، وهو خطأ؛ لأنها ليست حاضرة بعضها لبعض، رغم أنها جميعا حاضرة أمام الله[2].

يقول: تخيل أن عينا مركزة وثابتة على جدار تلاحظ الحركات المتتابعة تحت الجدار لجميع الأشخاص والأشياء بفعل واحد من أفعال الرؤية. العين لم تتغير، ولا فعل الرؤية، وإنما الأشياء تحت الجدار هي التي تتغير ويلاحظ بونافنتورا أن المقارنة

(1) CF. I Sent, 39, I 2 and 3. Descientia.

(2) CF. I. Sent. 39, 2, 3. Conclusio.

لا تشبه أبدا ما يريد توضيحه، ذلك لأن المعرفة الإلهية لا يمكن تصويرها بهذه الطريقة، لكنها قد تساعد فى فهم ما يعنيه.

٣ – إذا لم يكن هناك أفكار إلهية، وإذا لم تكن لله معرفة بذاته، ولا بما يستطيع أن يفعله، ولا بما سيفعله، فإنه لن يكون هناك خلق، مادام الخلق يتطلب معرفة من الخالق: المعرفة والإرادة، وعندئذ لن يدهشنا أن أرسطو الذى رفض المثل "الأفكار" رفض أيضا فكرة الخلق وقال بأزلية العالم، أى العالم الذى لم يخلقه الله، هذه على الأقل هى النظرية التى ينسبها إليه كل أساتذة الإغريق: جريجورى أوف نيسا[(١)] وجريجورى نازيانزوس[(٢)]، ويوحنا الدمشقى[(٣)] وبازل[(٤)] وكل الشراح العرب، فى حين أنك لن تجد أرسطو نفسه يقول إن للعالم بداية، والواقع أنه يلوم أفلاطون الفيلسوف اليونانى الوحيد الذى أعلن فيما يبدو أن للزمان بداية. ولم يكن القديس بونافنتورا بحاجة إلى أن يتحدث بمثل هذا الحذر، ذلك لأن أرسطو لم يكن يؤمن، بلا شك، بأن الله خلق العالم من العدم EX Nihilo .

ولم يجد القديس توما أى تناقض من وجهة النظر الفلسفية بين فكرة الخلق من ناحية، وفكرة أزلية العالم من ناحية أخرى، فعنده أن العالم يمكن ألا تكون له بداية فى الزمان وأن يكون مع ذلك مخلوقًا، بمعنى أن يكون الله قد خلق العالم من الأزل، إلا

---

(١) جريجور أوف نيسا (٣٣٠-٣٩٤) لاهوتى مسيحى، وأب من آباء الكنيسة الشرقية، رفض دعوة شقيقه بازل الأكبر Basil للانضمام إلى جماعة الرهبان، وتزوج وأصبح معلما للبيان، وفى عام ٣٧٢ عين جريجورى أسقفا لـ"نسيسا" (المترجم).

(٢) جريجورى نازيانزوس (٣٣٠-٣٩٠) شاعر ولاهوتى وأسقف تلقى تعليما ممتازا فى فلسطين، وجامعة الإسكندرية وأثينا، كان من صغره صديقا لجريجورى أوف نيسا وبازل (المترجم).

(٣) يوحنا الدمشقى (٦٧٥- ٧٤١) أحد أساتذة الكنيسة الشرقية، كتب "ينبوع المعرفة" وطبق على كتابات آباء الكنيسة الشرقية مبادئ المنطق الأرسطى، وكان موسوعيًا من منظور العقيدة (المترجم).

(٤) بازل (٣٢٩-٣٧٩) هو باسليوس القيصر الملقب بالأكبر "الأقمار الثلاثة" كان أخواه أسقفين- كتب "الرد على أونوميوس" و "مقال عن الروح القدس"... إلخ (المترجم).

أن القديس بونافنتورا، ذهب إلى أن أزلية العالم مستحيله، وأن الله لا يمكن أن يكون قد خلق العالم منذ الأزل، فإذا كان قد خلق فلابد أن يكون للزمان بداية، وينتج عن ذلك أن إنكار أن يكون للزمان بداية، يعنى إنكار أن يكون العالم مخلوقًا وأن البرهنة على الحركة الأزلية، أو الزمان الذى لا بداية له مستحيلة يعنى البرهنة على أن العالم مخلوق، ومن ثم فقد نظر القديس بونافنتورا إلى الفكرة الأرسطية عن أزلية العالم على أنها ترتبط بالضرورة- بإنكار الخلق، وهذه الفكرة التى لا يوافق عليها القديس توما- تجعل معارضته لأرسطو أكثر حدة. ومن الطبيعى أن يقبل القديس بونافنتورا والقديس توما واقعة أن للعالم بداية فى الزمان طالما أن اللاهوت يقول بذلك، لكنهما يختلفان فى مسألة الإمكان المجرد للخلق من الأزل، ومن الطبيعى أن اقتناع بونافنتورا باستحالة هذا الخلق يجعله يكف عن عداء أرسطو، طالما أنه يؤكد ذلك كحقيقة، وليس فقط كإمكان، فلابد أن يظهر ذلك بالنسبة له على أنه تأكيد لاستقلال العالم فى علاقته بالله، وهو يرده أساسا إلى رفض الفيلسوف للمشابهة.

ما الأسباب التى جعلت القديس بونافنتورا يرى أن الحركة الأزلية أو الزمان بلا بداية، مستحيلان؟!. إن حججه هى تقريبا تلك الحجج التى عالجها القديس توما على أنها اعتراضات على رأيه، وسوف أسوق بعض الأمثلة.

أ – إذا كان العالم موجودا منذ الأزل، فإنه ينجم عن ذلك أنه يمكن إضافته إلى اللامتناهى فمثلا لابد أن يكون هناك بالفعل عدد لا متناه من الدورات الشمسية ومع ذلك تضاف دورة جديدة كل يوم إلى الدورات السابقة، لكن من المستحيل إضافة شيء إلى اللامتناهى، ومن ثم فالعالم لا يمكن أن يوجد بصفة مستمرة[1].

ويجيب القديس توما[2] على ذلك بقوله إننا لو افترضنا أن الزمان أزلى، فسوف يكون لا متناهيا من قبل **EX part ante** ولكن ليس من بعد **ex parte post** وليس ثمة

(1) 2 Sent. 1,1, 1.2,1.

(2) Contra Gent. 2,28.

اعتراض حاسم يثار ضد إضافة تضاف إلى اللاتناهى فى النهاية التى يصبح الزمان عندها متناهيا؛ أعنى عندما يتحدد فى الحاضر ويرد القديس بونافنتورا على ذلك بقوله لو أن المرء تدبر الماضى ببساطة فلابد له أن يُسلِّم بعدد لا متناه من الدورات القمرية لكن هناك اثنتى عشرة دورة قمرية بالنسبة لدورة شمسية واحدة، ومن ثم فإننا نواجه أنفسنا أمام نوعين من اللامتناهى أحدهما أكبر من الآخر اثنتى عشرة مرة، وتلك استحالة.

ب – من المستحيل أن نجتاز سلسلة لا متناهية، بحيث إذا كان الزمان أزليا؛ أعنى بلا بداية، فلن يستطيع العالم أبداً، أن يصل إلى يومنا الراهن، لكن من الواضح أنه وصل[1]. ويرد القديس توما على ذلك بقوله[2] إن كل عبور أو انتقال يتطلب نقطة بداية ونقطة نهاية، لكن إذا كان الزمان ديمومة لا متناهية، فلن يكون هناك حد أول أو نقطة بداية، وبالتالى لن يكون هناك انتقال، ومن ثم فإن هذا الاعتراض لا يمكن إثارته، ويرد القديس بونافنتورا على ذلك بقوله إنه ما إنه توجد دورة للشمس بعيدة بشكل لا متناه، فى الماضى عن الدورة فى يومنا الراهن، أو أنه لا توجد فإذا لم توجد فإن المسافة عندئذ تكون متناهية، ولابد أن تكون للسلسلة بداية أو أن توجد· وعندئذ: فماذا فى الدورة الشمسية يتبع مباشرة ما هو على مسافة لا متناهية من دورة اليوم؟ فهل هذه الدورة تبعد كذلك عن دورتنا اليوم بمسافة لا متناهية أم لا؟ فإذا لم تكن فإن مسافة الدورة المفترضة بشكل لا متناه لا يمكن أن تكون مسافة لا متناهية أيضا، ما دامت المسافة بين الدورة الأولى والثانية، فلو كانت، فما إذن الدورات الثالثة والرابعة.. هلم جرا؟ أهى أيضا مسافة لا متناهية عن دورتنا الحالية..؟ فلو كان الجواب بالإيجاب فإن دورتنا الحالية لن تقل فى بعدها عنها عن بعدها عن الدورة

---

(1) II Sent, I,I,I. 2,3.

(2) Contra Gent 2, 33. S.T. Ia 46, 2, ad.

الأولى، وفى هذه الحالة ليس هناك تتالى، وإنما هى كلها متزامنة وهو خلف محال.

جـ- من المستحيل أن يوجد لاتناهٍ للموضوعات العينية فى وقت واحد، لكن إذا ما كان العالم قد وجد منذ الأزل، فلابد أن يكون هناك وجود الآن لـ "لاتناهٍ" للأنفس العاقلة وعلى ذلك فلا يمكن للعالم أن يكون قد وجد منذ الأزل.

ويرد القديس توما الإكوينى على ذلك بقوله[1] هناك من ينكر وجود النفس البشرية بعد موت البدن، فى حين يؤكد آخرون أن العقل "المشترك" هو وحده الذى يبقى، وفريق ثالث يأخذ بتناسخ الأرواح، بينما يؤكد بعض الكتاب أن عدداً لا متناهيا من الأفعال ممكن فى حالة الأشياء التى لم تنظم، ومن الطبيعى ألا يضع القديس توما فى ذهنه أيًّا من هذه المواقف الثلاثة: أما بخصوص الموقف الرابع، فإن رأيه النهائى موضع شك فيما يبدو لدرجة أن بونافنتورا استطاع أن يلاحظ سخرية أن نظرية تناسخ الأرواح هى خطأ فلسفى، كما أنها تعارض سيكولوجيا أرسطو: بينما نظرية العقل المشترك الذى يبقى هو وحده هى خطأ أشد سوءاً، أما بالنسبة للعدد اللانهائى من الفعل، فقد اعتقد أنها فكرة هى نفسها بالغة الخطأ، على أساس أن الكثرة اللامتناهية لا يمكن أن تنظم، وبالتالى لا يمكن أن تخضع للنعمة الإلهية، فى حين أن جميع المخلوقات التى خلقها الله تنال نعمته الإلهية.

وهكذا اقتنع القديس بونافنتورا أنه يمكن البرهنة فلسفيا على عكس ما يقوله أرسطو، إن العالم كانت له بداية وإن فكرة الخلق من الأزل تحتوى على تناقض صارخ؛ لأنه إذا كان العالم قد خلق من العدم، فقد أصبح موجوداً، بعد أن لم يكن موجودا esse post non- esse [2] بالتالى لا يمكن أن يكون قد وجد منذ الأزل ويجيب القديس

(1) Contra Gent 2, 38.

(2) 2, Sent. 1,1,1,2,6.

توما بأن أولئك الذين يؤكدون الخلق منذ الأزل لا يقولون إن العالم صنع من العدم Ni lum لكنه خلق من العدم، وهى فكرة ضدها أن يكون قد خلق من شىء ما، أعنى أن فكرة الزمان لم تكن متضمنة، على الإطلاق، ومن الخطأ- فى نظر بونافنتورا، أن نقول أن العالم أزلى، وأنه غير مخلوق، "وهو خطأ يمكن تقييده من الناحية الفلسفية" غير أن القول بأن مخلوق على نحو أزلى من العدم، يعنى الوقوع فى تناقض صارخ، فمما يضاد العقل ألا أؤمن بأن أى فيلسوف- حتى ولو كان قليل الفهم- يمكن أن يؤكد ذلك(١).

٤ - إذا ما أنكرنا نظرية المشابهة وإذا لم يكن الله قد خلق العالم، فإن النتيجة الطبيعية هى أن الله لا يعرف سوى ذاته، وأنه لا يتحرك إلا كعلة غائية، كموضوع للرغبة والحب، Desideratum et Amatum وأنه لا يعرف شيئا جزئيا خارج ذاته(٢). فى هذه الحالة فإن الله لن يهب أية نعمة؛ لأنه لن يكون لديه داخل ذاته أفكار الأشياء التى يمكن أن يعرفها عن طريقها(٣). نظرية القديس بونافنتورا بالطبع أن الله يعرف الأشياء الأخرى غير ذاته وإن كان يعرفها من خلال ذاته أو عن طريقها، من خلال الأفكار المشابهة وهو إن لم يأخذ بهذه النظرية لكان عليه أن يقول إن المعرفة الإلهية تصل إلى كمالها من خلال أشياء تقع خارج الله، وإنه يعتمد على مخلوقاته بطريقة ما مع أن الواقع هو أن الله مستقل استقلالا تاما، وأن المخلوقات، هى التى تعتمد عليه، ولا تستطيع أن تضفى على وجوده أى كمال(٤).

لكن إذا كان الله منعكفًا على ذاته، بمعنى أنه لا معرفة له بالمخلوقات ولا يضفى عليها أية نعمة إلهية، فإنه ينتج عن ذلك أن تغيرات العالم أو حركاته، تنبع إما من

---

(1) Ibid, Conclusio.

(2 In Hexaem. 6,2

(3) In Hexaem.3.

(4) CF I Sent. 39. I.I. Comclusio.

الصدفة- وهو مستحيل- أو من الضرورة كما ذهب فلاسفة العرب، وإن الأجرام السماوية هى التى تدور حركات الأشياء فى العالم، لكن لو صح ذلك لاختفت أية نظرية عن الثواب والعقاب فى هذه الحياة. والواقع أنك لا تجد أرسطو أبدا يتحدث عن سعادة أو غبطة بعد هذه الحياة الدنيا، وتنتج جميع هذه النتائج الخاطئة من أفكار المشابهة، ويتضح أكثر من أى وقت مضى أن المشابهة هى مفتاح الميتافزيقا الحقة، وأنه بدونها لا مندوحة للفيلسوف من السقوط فى الأخطاء إنْ هو ناقش الموضوعات المتيافيزيقية[1] .

٥ – وينجم عن نظرية المشابهة أن هناك تشابها ما بين المخلوقات والله، وإن كان علينا أن نفرق بين أنواع مختلفة من التشابه حتى نصل إلى الفكرة الصحيحة عن العلاقة بين الله والمخلوقات إذا أردنا أن نتجنب الوقوع فى مذهب وحدة الوجود pantheismمن ناحية ومذهب العالم المستقل "عن الله" من ناحية أخرى. ويقول بونافنتورا فى شرحه على كتاب الأحكام[٢]، إن التشابة قد يعنى الاتفاق بين شيئين وشىء ثالث "ويسميه التشابه بالتواطؤ" أو إنه قد يعنى تشابه شىء مع شىء آخر دون أى اتفاق مع شىء ثالث، وفى هذا المعنى يقال أن المخلوق متشابه مع الله، وفى نفس النتيجة "إضافة رقم ٢" يفرق بين تشابه التواطؤ إذا كانت مشاركة مشابهة المحاكاة والتعبير، ويلاحظ أن الأولى لا تعبر تعبيرًا جيداً عن العلاقة بين الله ومخلوقاته؛ لأنه لا يوجد حد مشترك "أى لا يوجد شئ مشترك بين الله والمخلوق"، وما يعنيه هو أن الله؛ والمخلوقات لا يشتركان فى الوجود بطريقة متواطئة "بنفس المعنى بالضبط" إذ لو صحّ ذلك لكان المخلوق هو الله ولكانت النتيجة هى مذهب وحدة الوجود غير أن المخلوق هو محاكاة لله، أو لفكرته فى ذهن الله، كما أن الله يعبر عن الفكرة بطريقة خارجية فى المخلوق المتناهى ومن ثم عندما رفض بونافنتورا المشابه بالمشاركة فلابد أن تفهم أن المشاركة هنا تشير إلى شىء مشترك بين الله والمخلوقات بمعنى متواطئ أو كما يسميها الثالث المشترك.

---

(1) In Hexaem. 6,3.

(2) I, 5, art Un I, Conclusio.

ويمكن الاعتراض بأنه إذا لم يكن هناك شيء مشترك بين الله والمخلوقات فلا يمكن أن يكون هناك تشابه بينهما، إلا أن الخاصية المشتركة التى يريد القديس بونافنتورا استبعادها هى خاصية مشتركة بالتواطؤ التى يعارضها بالمماثلة إن شابه المخلوق للخالق، أو الخالق للمخلوق هى نوع من المماثلة أما النوع الآخر فهو تشابه كالذى يوجد بين أشياء تنتمى إلى أجناس مختلفة، رغم أنه فى حالة العلاقة بين المخلوقات والخالق، فإن المخلوق هو وحده الذى يكون عضوا فى فئة الجنس، وهكذا يكون المدرس فى مدرسته هو القبطان فى سفينته، طالما أن كلا منهما يقوم بفعل التوجيه[1] وأخيرا يفرق بونافنتورا بين النسبة بالمعنى الواسع- الذى يشمل التناسب- والنسبة بالمعنى الضيق، التى توجد بين أعضاء نفس الفئة كالأعداد النسبية على سبيل المثال. ولا يمكن بالطبع أن تكون النسبة بهذا المعنى الضيق موجودة بين الله ومخلوقاته.

غير أن بونافنتورا يتحدث عن مماثلة التناسب أما المماثلات التى أولاها اهتماما كبيراً فهى مماثلات التشابه؛ لأنه كان مغرما بالبحث عن التعبيرات، والتجليات، والصور، وعلامة لله فى عالم المخلوقات، وهكذا نجده فى شرحه على كتاب الأحكام[2]، بعد أن يستبعد التشابه بالاتفاق فى الطبيعة من كل وجه، وهو الذى يصلح أن يكون قائما بين الأشخاص الإلهية، كل منهم يتحد فى هوية واحدة مع الطبيعة الإلهية، بين التشابه عن طريق المشاركة فى الطبيعة الكلية مثل التشابه الموجود بين الإنسان والحمار بفضل مشاركتهما معا فى جنس الحيوان، وهو يسلم بالتناسب أو التشابه عن طريق النسبة وهو يعطينا هنا مثال القبطان وسائق العربة فى علاقتهما بالأشياء التى يوجهانها" وكذلك التشابه بالاتفاق فى النظام ثم يسير إلى مناقشة هذه الأنواع الأخيرة من المماثلات، وهى كما سبق أن ذكرنا تصلح للمماثلة بين الله ومخلوقاته.

(1) CF. I Sent 3, I, art, un. 2,3.

(2) Sent. 16, I,I, Conclusio.

فكل مخلوق كما يقول بونافنتورا هو علامة على وجود الله. أما نوعا المماثلة، فإن المخلوق العاقل هو وحده صورة الله؛ لأنه يشبه من حيث حيازته لقوى عقلية، يمكنه من خلالها أن يصبح على الدوام أكثر تطابقا مع الله.

ويمكن أن تلاحظ اختلافًا مماثلا بين الكائن العاقل وغير العاقل، إذا ما تأملنا مماثلة التناسب في استطاعتنا أن نقول مع التسليمات والتحفظات الواجبة، إن الله بالنسبة للمخلوق أشبه بالسبب لنتجيته. وكذلك المخلوق بالنسبة لنتيجته المناسبة، ويصدق ذلك على جميع المخلوقات من حيث إنها فاعل إيجابى نشط. إلا أن النتيجة التى تتحدث عنها خارجية بالنسبة للفاعل، فى حين أنه فى حالة المخلوق العاقل – هو وحده بين المخلوقات جميعا– هناك نسبة ذاتية داخلية، هناك فى الله وحده الطبيعة فى ثالوث الأقانيم، وهناك فى الإنسان وحدة الماهية مع ثالوث القوى الذى ينتظم الواحد مع الآخر، والعلاقة بينها تشبه بطريقة ما العلاقة فى الله. ولا يقصد بونافنتورا من ذلك أننا نستطيع أن نبرهن على نظرية الثالوث عن طريق النور الطبيعى للعقل من تأمل الطبيعة البشرية؛ لإنه ينكر إمكان أى برهان فلسفى دقيق على سر "التثليث" بل إننا عن طريق نور الإيمان الذى يرشدنا، نستطيع أن نجد مماثلة التثليت فى الطبيعة البشرية العاقلة، والطبيعة الإلهية هى بالنسبة للأشخاص الإلهية الثالثة، مثل الطبيعة البشرية أو الماهية البشرية بالنسبة لقواها الثلاث، وهذا تشابه معبر عن تشابه النسبة، والإنسان من هذه الزاوية أيضا يسمى صورة الله، وكلمة معبر تعنى أن الثالوث المبارك قد عبر عن نفسه وتجلى بدرجة ما فى تكوين الطبيعة البشرية. ومن الواضح أن المماثلة عند القديس بونافنتورا، أساسية أكثر من مماثلة التناسب، وإذا ما عولجت الثانية فى صلتها بالأولى، ليس لها قيمة عينية أو معنى بمعزل عنها.

وبهذه الطريقة كان بونافنتورا قادرًا على تنظيم هيراركية الوجود طبقا لقربها أو بعدها من تشابه المخلوق لله، إن عالم الأشياء الحسية الخالصة هو علامة لله أو ظل الله Umbra Dei, Vestigium رغم أننا نجد هنا أيضا مماثلات للتثليث، وهى التى عندما يتأملها الفيلسوف الطبيعى الذى لا يكون شيئا سوى فيلسوف طبيعى، تكون ببساطة:

طبيعة Natura فمثل هذا الرجل لا يمكن أن يقرأ كتاب الطبيعة الذى يخلو بالنسبة إليه مما نسميه علامة على وجود الله، لكنها شيء يدرس فى حد ذاته دون الإشارة إلى وجود الله [1] والكائن العاقل يقف أعلى من الكائن الحسى الخالص، وصورة الله ima-go Dei بمعنى خاص إلا أن عبارة صورة الله هى نفسها ذات تطبيق واسع؛ لأنه يغطى لا الجوهر الطبيعى للناس والملائكة فحسب، بل أيضا التشابه لما فوق الطبيعة الذى هو نتيجة لامتلاك النعمة. والنفس بفضل النعمة هى صورة الله بمعنى أعلى مما هو فى الماهية الطبيعة الخالصة للإنسان، والنفس فى السماء، تستمتع بالرؤية السعيدة هى صورة الله بمعنى أكثر عمقًا، وهكذا يكون هناك درجات من المماثلة، ومن التشابه بالله، ولابد من رؤية كل درجة فى ضوء الكلمة، التى هى الصورة المجانة لطبيعة الأب والنموذج المثالى للخلق كله، منعكسا فى المخلوقات على درجات مختلفة من التعبير، وفى استطاعتنا أن نلاحظ لا فقط التكامل بين اللاهوت والفلسفة، بل أيضا واقعة الدرجات المختلفة من التشابه ترتبط فى علاقة وثيقة بالحياة الروحية العقلية للإنسان. إن الصعود إلى الله من جانب الفرد يتضمن تحولا من الظل Umbra أو العلامة الخالصة Vestigium التى نتأملها عن طريق الحواس إلى التأمل الداخلى لله صورة الله imago Dei أو الكتاب الداخلى استجابة لقلب القديس أوغسطينى أن ينظر المرء إلى داخل ذات حتى نصل إلى تأمل المثال أو القدوة أى تأمل لله فى ذاته، وواقعة أن القديس بونافنتورا لم يضع روابط وثيقة بين اللاهوت والفلسفة مكنته من أن يربط رؤيته للكون بالحياة الجمالية والصوفية، وأن يستحق بذلك لقب المفكر المسيحى بوجه خاص.

٦ – هل هذا العالم الذى يعكس بطريقة تثير الإعجاب الخالق الإلهى، هو أفضل العوالم الممكنة جميعًا؟ لابد لنا أولا وقبل كل شيء أن نميز بين سؤالين: هل يستطيع الله أن يخلق عالما أفضل من العالم الحالى؟ هل كان يمكن لله أن يجعل من هذا العالم أفضل مما هو عليه؟ يجيب بونافنتورا عن السؤال الأول بأن الله كان يمكن أن يخلق عالما أفضل من العالم الحالى، بأن يخلق ماهيات أكثر نبلا، ولا يمكن إنكار ذلك دون أن

(1) In Hexaem, 19, 15.

نحد من قدرة الله، أما بالنسبة للسؤال الثانى، فإن الأمر كله يتوقف على ما تعنيه بكلمتى "العالم" و"أفضل" فإذا ما كنت تشير إلى الجواهر التى يصنع منها العالم بسؤالك عما إذا كان الله يستطيع أن يجعل هذه الجواهر أفضل بمعنى أن يصنع ماهيات أو جواهر أكثر نبلا أى من أعلى، أو ما إذا كان السؤال عما إذا كان الله يستطيع أن يجعل هذه الجواهر أفضل بطريقة عارضة؛ أعنى فى الوقت الذى تظل فيه داخل طبيعتنا؟ فلو كانت الأولى فإن الجواب هو أن الله يستطيع، فى الواقع، أن يغير الجواهر إلى جواهر أكثر نبلا، لكنه لن يكون هو العالم، ولن يكون الله بذلك قد جعل هذا العالم أفضل، ولو كانت الثانية فإن الله عندئذ يستطيع أن يجعل هذا العالم أفضل، ولنأخذ مثالا: لو أن الله غيّر الإنسان إلى ملاك، فإن الإنسان لن يكون بعد ذلك إنسانًا، ولن يكون الله بذلك قد جعل الإنسان أفضل، لكن فى استطاعة الله أن يجعل الإنسان أفضل عن طريق زيادة قواه العقلية وصفاته الأخلاقية [1].

ومن ناحية أخرى فعلى حين أن الله يستطيع أن يجعل هذا الإنسان أو هذا الحصان، إنسانا أفضل أو حصانا أفضل، فلابد لنا أن نضع تفرقة أخرى إذا ما كان السؤال عما إذا كان الله يستطيع- أولا يستطيع- أن يجعل الإنسان على ما هو عليه- أفضل، بمعنى أن يضعه فى ظروف أفضل، أو أن يسمح له أن يكون فى مثل هذه الظروف، فربما كان ذلك يعنى أنه لا يستطيع أن يجعل الإنسان أفضل، فلو أن الله- مثلا- أراد أن يجعل الناس تعبده بطريقة جيدة، فإنه بذلك يجعل الإنسان أفضل من وجهة نظر مجردة، لكن لو أنك تأملت الغرض الذى من أجله جعل الله الإنسان يعبده بطريقة جيدة أو سيئة، فإنه لا يجعله أفضل من الناحية العملية- لو أنه ألغى إرادته الحرة أو أبطلها. وأخيرا لو تساءل شخص ما إذا كان فى استطاعة الله أن يجعل العالم أفضل فلماذا لم يجعله كذلك أو يجعله الآن كذلك، فلا يوجد جواب يقدم عن هذا السؤال سوى هذا: أنه هكذا شاء وهو نفسه يعرف السبب[2].

---

(1) I, Sent. 44, I,I, Conclusio.

(2) Ibid, ad 4.

الفصل الثامن والعشرون

القديس بونافنتورا (٤) : الخلق المادى

١ - التركيب الهيولى أو المادى لجميع المخلوقات ٢ - التفريد

٣ - النور ٤ - تعدد الصور ٥ - العلل البذرية

١ - أخذ القديس بونافنتورا على أستاذه ألكسندر أوف هاليس[١]، نظرية التركيب الهيولى "المادى" لجميع المخلوقات، وهى النظرية التى ترى أن جميع الأشياء تتألف من مادة وصورة، ومن الطبيعى أن يقصد بالمادة فى هذا السياق مبدأ الوجود بالقوة بالمعنى الواسع، وليس "المادة" بالمعنى الذى تكون فيه مضادة للروح "فالمادة منظوراً إليها فى ذاتها لا هى روحية ولا جسمية" ومن ثم فهى فى ذاتها محايدة وعلى استعداد لتقبل ما له صورة روحية أو جسدية، لكنها كمادة لا يمكن أبدا أن توجد بذاتها، بمعزل عن صورة ما محددة، وما إن تتحد ذات مرة بالصورة الروحية أو البدنية حتى تظل على الدوام على حالتها بدنية أو روحية، وينتج عن ذلك أن المادة التى تكون بالفعل حاضرة فى جوهر بدنى تختلف من حيث النوع عن "المادة" التى تكون موجودة فى جوهر روحى[٢]، ويمكن النظر إلى "المادة" بأكثر من طريقة، فلو أن المرء نظر إليها من منظور "الحرمان" بعد أن يجردها من كل الصور الجوهرية أو العرضية، فلابد له أن يُسلّم بأنها من الناحية الماهوية واحدة فى جميع المخلوقات: "لأنــه إذا كان هذا النوع أو ذاك من المادة محروم من جميع الصور وجميع الأعراض، فإنه لن يرى هناك أى فرق

(١) إكسندر أوف هاليس (1170_1245) A.Hales لاهوتى إنجليزى "درس فى باريس ودخل فى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى، طور نظرية تجمع بين فكر أغسطين وعناصر من أرسطو، أثر فى القديس بونافنتورا، وكتب شروحًا على كتاب "الأحكام" وأجزاء فى "الخلاصة اللاهوتية" (المترجم).

(2) Sent. 3i, E.2 Conclusio ad 3

أو اختلاف"، لكن إذا ما نظر إلى المادة "بطريقة المماثلة" أى كوجود بالقوة أو كأساس للصورة، فلابد للمرء أن يضع تميزاً، وبمقدار ما ننظر إلى المادة بوصفها أساسا للصورة فى علاقتها بالوجود، فسوف يجدها بالضرورة واحدة سواء فى المخلوقات الروحية أو المادية، طالما أن المخلوقات الروحية والمادية معاً موجودة وباقية، ويمكن للمرء أن يتأمل وجودها بذاتها دون أن يستمر ليتأمل الطريقة الدقيقة التى توجد عليها أو نوع الأشياء التى تكونها، وتلك هى الطريقة التى يتأمل بها الفيلسوف الميتافزيقى المادة، وهكذا تكون المادة فى نظر الميتافيزيقى متشابهة فى المخلوقات المادية والروحية فإذا ما نظر إلى المادة فى علاقتها بالحركة بالمعنى الواسع، وفهمت على أنها تغير، فلن تكون فى هذه الحالة هى نفسها فى المخلوقات التى لا يمكن أن يطرأ عليها تغير جوهرى، وتتلقى صوراً مادية، رغم أنه يمكن النظر إليها على أنها متشابهة بطريقة المماثلة، بمقدار ما تعرض الملائكة مثلا للفعل الإلهى، وهذا هو المنظور الذى ينظر منه الفيلسوف الطبيعى **physicus** إلى المادة.

دون أن ندخل فى التميزات الأخرى التى أشار إليها القديس بونافنتورا ودون محاولة الحكم على هذه النظرية، فإن المرء يستطيع أن يقول إن تعاليمه حول التركيب الهيولى "المادى" لجميع المخلوقات هى أن المادة هى مبدأ الوجود بالقوة بما هو كذلك، فالموجودات المادية والموجودات الروحية معا هى موجودات مفتقرة، وليست موجودات معتمدة على نفسها، ومن ثم فلو أن المرء تدبر وتأمل الوجود بالقوة مجرداً من كل صورة ناظراً إليه كمبدأ مشارك للوجود، فإن المرء يستطيع أن يقول مع الميتافيزيقى إنها واحدة أساسا فى النوعين؛ إن الفيلسوف الطبيعى يدرس الأجسام، ويهتم بالمادة، لا ماهيتها المجردة، بل وجودها فى نوع معين من الوجود، على نحو ما ترتبط بعلاقة عينية بنوع معين من الصورة؛ الصورة المادية، والمادة – منظوراً إليها على هذا النحو- لا توجد فى الموجودات الروحية، وقد يعترض معترض بالطبع. قائلا: إن المادة بوصفها موجودة بطريقة عينية، وبوصفها متحدة مع الصورة على أنواع مختلفة وتظل مختلفة، ولابد أن يكون هناك شىء فى المادة ذاتها يجعلها على أنواع مختلفة، حتى إن تشابهها فى النظامين الروحى والمادى لا يمكن أن يكون أكثر من مماثلة، إلا أن بونافنتورا يُسلّم

بأن المادة لا يمكن أن توجد بالفعل منفصلة عن الصورة، هو يكتفي بأن يقرر أنه إذا ما نظر إليها- ويمكن أن ينظر إليها على هذا النحو- منفصلة عن كل صورة على أنها محض وجود بالفعل، فإنه يمكن أن يقول، بحق، إنها واحدة أساسًا، فلو كان لدى الملائكة عنصر الإمكان- أو الوجود بالقوة- كما هو حادث- فلابد لهم من أن يحوزوا على المادة، ذلك لأن المادة إذا ما نظر إليها في ذاتها فهي إمكان أو وجود بالقوة، إنه فقط في الوجود الذي يكون فعلا خالصًا، دون أي إمكان أو وجود بالقوة- لا توجد المادة.

٢ - هل المادة هي عنصر التفريد؟ يقول القديس بونافنتورا إن بعض المفكرين[1] يقولون بذلك، معتمدين على أقوال أرسطو التي يكون من الصعوبة بمكان أن نرى كيف يمكن أن يكون العنصر المشترك بين جميع الأشياء هو السبب الرئيسي للتفرقة و التميز أعني للتفريد أو التفرد. ومن ناحية أخرى فإذا قلنا إن الصورة هي مبدأ التفريد وافترضنا صورة فردية، متتبعين هذا المبدأ في النوع، فإننا بذلك نسير في الطريق المضاد، وننسى إن كل صورة مخلوقة قابلة لأن يكون لها صورة أخرى شبيهة، من الأفضل أن نقول أن التفريد ينشأ من اتحاد الصورة والمادة التي تناسب الواحدة منهما الأخرى، إن صَّح التعبير من خلال اتحادهما توضع الأختام من انطباعات مختلفة من الشمع، بدون الشمع لن يكون هناك كثرة من الأختام، لكن بدون الانطباعات المختلفة فإن الشمع لن يكون متعدداً، وقل مثل ذلك فإن المادة تكون ضرورية لو أريد أن يكون هناك تميز، وتعدد، وعدد، إلا أن الصورة ضرورية، لأن التميز والتعدد يفترضان مقدما تكون الجوهر من خلال العناصر المكونة له. أما أن الجوهر الفردي هو شيء محدد من نوع معين، فهي مسألة ترجع إلى الصورة، أما أن ذلك شيء ما فهو يرجع أساسا إلى المادة، التي بفضلها تتخذ الصورة وضعًا ما في الزمان والمكان، ويدل التفرد أساسًا على شيء جوهري أو جوهر يتألف من مادة وصورة، لكنه يدل كذلك على

(1) 2 Sent. 3, I, 2,3, Conclusio.

شيء يمكن أن ينظر إليه على أنه عارض، أعنى مجرد عدد، إن الفردية تدل على شيئين: التفريد الذى ينشأ من اتحاد والمبدأين: المادة والصورة- وثانيا: يتميز عن الأشياء الأخرى، التى هى أقل عدداً، إلا أن الأول، أى التفريد هو أساساً أكثر عدداً

تنشأ الشخصية عندما تكون الصورة التى اتحدت مع المادة هى صورة عاقلة: وهى بذلك تضيف إلى الفردية كرامة الطبيعة العاقلة، التى تشغل أعلى مكانة بين المخلوقات العاقلة، وليس فقط فى القوة لصورة جوهرية أكثر رفعة لكننا نحتاج إلى شيء أكثر من ذلك إنما من أجل تكوين الشخصية، وهو أنه داخل "التبديل" لا توجد طبيعة أخرى تستحق أن تكون مرموقة أو لها كرامة أعظم، إذ لابد أن تكون للطبيعة العاقلة مكانة فعلية مرموقة، "الطبيعة البشرية فى المسيح- رغم أنها تامة وكاملة؛ ليس لها مكانة فعلية مرموقة، ومن ثم فهى ليست شخصا" وعندئذ لابد لنا أن نقول: كما أن الفردية تنشأ من وجود صورة طبيعية فى المادة، فكذلك الشخصية تنشأ من وجود طبيعة نبيلة وسامية فى الجوهر[١].

كما أن القديس بونافنتورا يعزو المادة، أى المادة الروحانية إلى الملائكة فقد سلَّم بوجود كثرة من الملائكة الأفراد داخل نفس النوع، دون أن يضطر مثل القديس توما الإكوينى- إلى افتراض أنواع ملائكية عديدة بعدد الملائكة. ويظهرنا الكتاب المقدس على وجود ملائكة تقوم بوظائف متشابهة وتلك هى حجة لصالح تشابه الوجود على حين أن "المحبة" تحتاج كذلك إلى كثرة من الملائكة داخل الأنواع نفسها[٢].

٣ - هناك فى الخلق المادى صورة جوهرية تمتلكها جميع الأجسام، وتلك هى صورة النور[٣] فقد خلق الله النور فى اليوم الأول، أى قبل أن يخلق الشمس بثلاثة أيام، وهو مادى فى رأى القديس بونافنتورا، على الرغم من أن القديس أوغسطين يقول

(1) 2. Sent. 3, I, 2,2, Conclusio.

(2) Ibid. 3, I, 2,I.

(3) CF 2 Sent. 13.

إنه خلق ملائكى غير أن النور إن شيءنا الدقة، ليس جسمًا وإنما هو صورة لجسم، الصورة الجوهرية الأولى، المشتركة لجميع الأجسام ومبدأ نشاطها، والأنواع المختلفة لصورة الجسم، والأنواع المختلفة من الأجسام تشكل نظاما تصاعديا متدرجا حسب مشاركتها الكبيرة أو الصغيرة فى صورة الضوء، وهكذا تقف "السموات العلا" فى نهاية السلَّم من أعلى على حين تقف الأرض عند الطرف الآخر الأدنى، ومن هنا كان موضوع النور واضحا كل الوضوح عند المدرسة الأوغسطينية، وهو يرتد إلى أفلوطين، وتشبيه أفلاطون لمثال الخير بالشمس- وجد له مكانا مرموقا فى فلسفة القديس بونافنتورا.

٤ - إذا كان بونافنتورا يعتقد أن النور هو صورة جوهرية موجودة فى جميع الأجسام فمن الواضح أنه لابد أن يعتقد أيضا أنه يمكن أن يكون هناك كثرة من الصور الجوهرية فى جوهر واحد، وهو يرى أنه ليس ثمة مشكلة فى الإيمان بهذه الفكرة طالما أنه ينظر إلى الصورة على أنها هى التى تهيئ الجسم لاستقبال كمالات أخرى أعلى، فى حين أن الصورة الجوهرية عند القديس توما محدودة ومحددة حتى إنه لا يمكن أن يوجد أكثر من صورة جوهرية واحدة فى الجسم، أما عند القديس بونافنتورا تتطلع وتنظر إلى أعلى، إن صح التعبير، لا على نحو يحيط بالجسم ويحصره، بل تعده بالأحرى لتلقى إمكانات جديدة وكمالات جديدة. وهو فى كتابه "مباحث الأيام الستة"[1] يذهب إلى حد القول بأنه من الجنون Insanum القول بأن الصورة النهائية قد أضيفت إلى المادة الأولى "وفرضت عليها" دون أن يكون هناك شيء أشبه بالاستعداد أو الوجود بالقوة من منظور تلك الصورة دون أن يكون هناك أى صورة وسيطة كما كان يجب أن يتعقب التوازى بين نظام النعمة أو الفضل الإلهى ونظام الطبيعة، وكما أن منحة المعرفة تفترض سلفا منحة الحكمة، وهى نفسها لا تلغى منحة الحكمة، وكما أن المنح لا تلغى الفضائل اللاهوتية، فكذلك إحدى الصور تفترض سلفًا من أجل صورة أعلى، وهذه عندما تتلقاها فإنها لا تفرد الصورة السابقة، بل تتوجها.

(1) 4,10.

٥ – من الطبيعي أن نتوقع من القديس بونافنتورا الذى سار فى طريق تراث القديس أغسطين، أن يتقبل نظرية "العلل البذرية **Rationes Seminales** لاسيما وأن هذه النظرية تضع تشديدا على عمل الخالق، وتقلل من استقلال الفاعل الطبيعي، رغم أنها ليست نظرية "علمية" بالمعنى الحديث لهذا اللفظ عند القديس بونافنتورا أكثر منها عند القديس أغسطين، لأنها عند الرجلين مطلوبة من التفسير الصحيح للكتاب المقدس أو بالأحرى من الفلسفة التى تضع فى اعتبارها معطيات الوحي، مع إضافة العقل فى حالة القديس بونافنتورا التى اعتنقها فيلسوفه العظيم الفيلسوف المسيحى على الأصالة الذى منح فى آن معا "خطاب الحكمة" "وخطاب العلم": "فى اعتقاد أنه لابد من الأخذ بهذا الموقف، لا بسبب أن العقل يميل إليه فحسب، بل أيضا لأن سلطان القديس أوغسطين– فى شرحه الدقيق على سفر التكوين – يؤكدها"[1] وهكذا يحافظ بونافنتورا على شكل مرن معين للأشياء فى المادة، لكنه رفض وجهة النظر التى تقول إن أشكال الأشياء التى تظهر فى الزمان، كانت أصلا فى حالة فعلية فى المادة مثل اللوحة التى يغطيها قماش، لدرجة أن الفاعل الجزئى هو وحده الذى يكشف عنها مثل الرجل الذى يزيح القماش من اللوحة ويجعل الرسم يظهر، وبناء على هذه النظرية فإن الصور أو الأشكال المتعارضة التى يطرد بعضًا، سوف تتواجد معا فى وقت واحد فى نفس الموضوع– وهو مستحيل، كلا ولن يقبل النظرة التى تقول إن الله هو العلة الفعالة الوحيدة فى إنتاج الصور أو الأشكال؛ لأن ذلك لابد أن يعنى أن الله يخلق جميع الصور أو الأشكال بنفس الطريقة التى يخلق بها النفس البشرية العاقلة، وأن الفاعل الثانى لا يفعل شيئا حقيقيا على الإطلاق، فى حين أن من الواضح أن نشاطه يسهم بشيء ما فى النتيجة، والنظرية الثانية من هاتين النظريتين تقلص– أو تستبعد تماما– نشاط الفاعل، على حين أن النظرية الأولى تقلصه إلى الحد الأدنى، ولقد رفض بونافنتورا قبول هاتين النظريتين، وهو

(1) 2 Sent. 7, 2,2,1, nesp.

يفضل النظرية: "التى يبدو أنها نظرية أرسطو ،التى يعتنقها الآن بصفة عامة أساتذة الفلسفة واللاهوت، "وهى أن جميع الصور أو الأشكال الطبيعية أو على الأقل- جميع الأشكال المادية، مثل أشكال العناصر أو الأشكال المختلطة، متضمنة فى وجود المادة بالقوة وحاضرة بالفعل عن طريق فعل الفاعل الجزئى"، غير أن ذلك يمكن أن يفهم بطريقتين: فقد يعنى أن المادة وجود بالقوة يتلقى الصورة، وميل إلى التعاون فى إنتاج تلك الصورة، وأن الصورة المنتجة هى فى الفاعل الجزئى كما هى فى المبدأ الأصلى الفعال، وهكذا فإن استخلاص الصورة يتم عن طريق مضاعفة صورة الفاعل، مثلما يشعل المرء شمعة، فإنه يستطيع أن يشعل منها العديد من الشموع أو أنها قد تعنى أن المادة تتضمن الصورة المراد استخلاصها لا فقط التى بها- وإلى حد ما- التى فيها تنتج الصورة، لكن أيضا تلك التى تخرج منه، رغم أن ذلك بمعنى أنها تخلق فى المادة ومع المادة لا كوجود بالفعل، بل كصورة بالقوة، الصور أو الأشكال الافتراض الأول، لا يقال أن الفاعل قد خلقها، طالما أنها لم تخرج من العدم، مما يعطى الانطباع بخلق ماهية جديدة بهذه الطريقة، أما الافتراض الثانى فلا تنتج فيه ماهية أو جوهر جديد ، وإنما الصورة التى كانت موجودة بالقوة ترتد إلى الفعل، قد تلقى نظاما جديدا، ومن ثم فالافتراض الثانى ينسب إلى الفاعل المخلوق دورا أقل من الافتراض الأول، طالما أن الفاعل المخلوق يظهر ببساطة ما كان موجودا فى السابق بطريقة ما وهو الآن يوجد بطريقة أخرى، فى حين أن الفاعل المخلوق- على أساس الافتراض الأول - سوف ينتج شيئا جديداً بطريقة إيجابية، حتى ولو كان ذلك لا يعنى الخلق من العدم، فلو أن البستانى اعتنى - مثلا- شجرة ورد حتى ازدهرت براعمها وتفتحت وأصبحت، وردة فإنه يكون قد فعل شيئا حقا، لكنه أقل مما كان سيفعله لو أنه أراد أن ينتج شجرة ورد من شكل آخر من أشكال الشجر، لقد كان بونافنتورا حريصا على أن يتجنب أن ينسب حتى شبهة قدر الخلق للفاعل المخلوق، فاختار الافتراض الذى ينسب أقل عمل للفاعل المخلوق وأكبر عمل للخالق.

ومن ثم فالأشكال أو الصور المستخلصة هى أصلا مادة فى حالة فعلية، وهذه الصور الفعلية هى العلل البذرية[١] rationes Seminales والعلة البذرية هى قوة فعالة داخل المادة، أو هى القوة الفعالة التى هى ماهية الصورة المراد استخلاصها، تقف مع الأخيرة فى علاقة الوجود الناقص بالوجود الكامل أو الوجود بالقوة esse inpotentca بالوجود بالفعل esse in act [٢] وهكذا تكون المادة بذرة يخلق فيها الله الصور المادية فى حالة فعل التى تخرج منها تباعًا، ولا ينطبق ذلك على صور الأشياء غير العضوية فحسب، بل أيضا على أنفس الحيوانات والنباتات ولا حاجة للقول بأن القديس بونافنتورا أدرك أن نشاط الفاعل الجزئى ضرورى لمولد الحيوان أو الكائن الحى، لكنه لا يوافق على نظرية مضاعفة الأنفس وهى النظرية التى تبعا لها تنتج النفس فى الحيوان الجديد من مضاعفة أنفس الآباء، دون أن يكون هناك أى تنقيص لأنفس كوالدين كما أن هذه النظرية تتضمن أن الصورة المخلوقة يمكن أن تنتج صورة مشابهة تخرج من العدم[٣]. فما يحدث هو أن بذور الوالدين تعمل عما تلقاه الوالدان نفسهما: المبدأ البذرى، والمبدأ البذرى بما أنه قوة فاعلة أو وجود بالقوة يحتوى على النفس الجديد فى شكل جرثومة، على الرغم من أن نشاط الوالدين ضرورى حتى يتحول ما هو بالقوة إلى فعل، وهكذا فإن القديس بونافنتورا يشق طريقا وسطا بين طرفين أقصيين: من ينسبون إلى الفاعل المخلوق أقل القليل أو أنه لا يقوم بشىء على الإطلاق، ومن ينسبون إليه أكثر مما ينبغى ومبدؤه العام هو أنه على حين أن الله ينتج شيئا ما موجود من قبل بالقوة وهو يعنى بذلك حالة الفعل[٤]، لكن من العبث البحث عن وصف دقيق أو تفسير دقيق للعمل العينى لنظريته فى "العلل البذرية" طالما أنها تتأسس من ناحية على أساس سلطة الثقات، ومن ناحية أخرى على استدلال فلسفى قبلى Apri-ori لا على الملاحظة التجريبية أو التجربة العلمية.

---

(١) العلل البذرية" فكرة رواقية أساسا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذرة كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها ولقد وجد "أوغسطين" فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخالق الذى لابد أن يكون واحدا على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهى دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

(2) Sent, 18, I, 3, Resp.

(3)Ibid, 2,15, I,I, Resp.

(4) CF. 2 Sent. 7,2,2,2, Resp.

الفصل التاسع والعشرون

القديس بونافنتورا (٥): النفس البشرية

١ - وحدة النفس البشرية٢ - علاقة النفس بالبدن ٣- خلود النفس البشرية ٤-خطأ الواحدية السيكولوجية الرشدية ٥- معرفة الأشياء الحسية، ومعرفة المبادئ المنطقية الأولى. ٦ - معرفة الوقائع الروحية ٧ - الإشراق ٨- صعود النفس إلى الله ٩ - بونافنتورا: فيلسوف الحياة المسيحية.

١ - سبق أن رأينا أن أنفس الحيوانات عند بونافنتورا قد نتجت عن طريق البذور، لكن ذلك بالطبع، لا ينطبق على النفس البشرية التى يخلقها الله على نحو مباشر، يخلقها من العدم، فالنفس البشرية هى صورة الله، تدعو إلى الوحدة مع الله، ومن هنا كان من المناسب أن يحتفظ الله بخلقها لنفسه. وهذا الاستدلال يتضمن اللاهوت، إلا أن بونافنتورا يذهب كذلك إلى أنه مادامت النفس البشرية خالدة ولا يمكن أن تفسد، فإن خلقها لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق ذلك المبدأ، الذى يملك فى ذاته الحياة الدائمة ويتضمن خلود النفس البشرية "مادة" فى النفس، تعجز عن أن تكون عنصراً تخضع لتغير جوهرى، غير أن نشاط الفاعل المخلوق ينحصر فى العمل على المادة القابلة للتغير، أما إنتاج جوهر بمادة لا تقبل التغير، فذلك أمر يجاوز قدرة مثل هذا الفاعل، وينتج من ذلك أن نظرية مضاعفة الأنفس لابد من رفضها حتى لو مال إليها القديس أوغسطين لاعتقاده أنه يستطيع عن طريقها تفسير انتقال الخطيئة الأصلية [1] .

---

(1) 2 Sent. 18,2,3, Resp.

فما الذى يخلقه الله؟ إنه النفس البشرية بأسرها ،وليس الملكة العقلية وحدها؛ فهناك نفس واحدة فى الإنسان مزودة بملكات عاقلة وحاسة، وهذه النفس هى التى خلقها الله. وكان الجسم يحتوى "نسلا" أو بذوراً فى جسم آدم الإنسان الأول، ثم انتقل من خلال "المنى" لكن ذلك لا يعنى أن للجسم نفسا حاسة، مستمدة من وجود المادة بالقوة، ومتميزة عن النفس العاقلة المخلوقة، صحيح أن المنى لا تحتوى فحسب على فائض الأب من الغذاء، بل شيئا أيضا أقرب إلى "العناصر الرطبة" حتى إنه يكون فى الجنين، قبل أن ينتشر فى النفس، ميل إيجابى نشط نحو فعل الإحساس، نوع من الحساسية غير الناضجة، غير أن هذا الميل أو الاستعداد هو ميل نحو إنجاز فعل الإحساس من خلال قوى النفس بمجرد انتشارها فى البدن: عند اكتمال الجنين من الناحية الحيوية عن طريق انتشار النفس، تتوقف هذه الحساسية المبتسرة غير الناضجة أو أنها بالأحرى تندرج تحت نشاط النفس التى هى مبدأ الإحساس كما أنها مبدأ التعقل، وبعبارة أخرى كان القديس بونافنتورا حريصا على المحافظة على استمرارية الحياة وواقعية الإنجاب بينما يتجنب تماما انقسام النفس إلى نفسين[1].

٢ – النفس البشرية هى صورة البدن: ولقد استخدم القديس بونافنتورا نظرية أرسطو ضد أولئك الذين يذهبون إلى أن الأنفس البشرية عبارة عن جوهر واحد: "النفس العاقلة هى فعل وكمال أول للجسم البشرى: ومن ثم فلما كانت الأجسام البشرية متميزة، فسوف تكون الأنفس البشرية التى تكمل هذه الأجسام متمايزة أيضا[2]، فالنفس صورة موجودة حية عاقلة موهوبة بالحرية[3]. وهى حاضرة تماما فى كل جزء من أجزاء البدن كما كان يعتقد القديس أوغسطين وهى النظرية التى استحسنها القديس بونافنتورا وفضلها على النظرية التى تقول إن النفس حاضرة أساسا فى جزء معين من البدن كالقلب مثلا، ولأنها صورة البدن كله فهى حاضرة فى البدن كله، ولأنها بسيطة فلا يوجد جزء

---

(1) CF. 2 Sent. 30, 3, I and 3.

(2) Ibid, 18, 2, I, Contra.

(3) Brevilogr, 2,9.

منها هنا، وجزء هناك ولأنها المبدأ المحرك الكافى للبدن، فليس لها مكان معين، وليست حاضرة فى نقطة معينة أو فى جزء معين[1].

لكن على الرغم من قبول القديس بونافنتورا التعريف الأرسطى للنفس على أنها صورة للبدن، فإن اتجاهه وميله العام كان فى طابعه أفلاطـونيا أوغسطينياً بمقدار ما يؤكد أن النفس البشرية جوهر روحانى يتألف من صورة روحانية ومادة روحـانية فلا يكفى القول بأنه يوجد فى النفس البشرية تركيب ينتج مما هو قائم ex qou est ومما هو موجود quod est طالما أن النفس يمكن أن تؤثر وتتأثر، تحرك وتتحرك، ويتطلب ذلك حضورا للمادة أو وجودها: مبدأ التقبل والتغير، على الرغم من أن هذه المادة تجاوز الامتداد والفساد بما أنها روحانية وليست مادة جسدية[2]. وتبدو هذه النظرية مناقضة للبساطة المعترف بها للنفس البشرية. إلا أن بونافنتورا يشير إلى أن "للبساطة" درجات مختلفة ومعان كثيرة، ومن هنا قد تشير البساطة إلى غياب الأجزاء الكمية، وهو ما تتمتع به النفس بما أنها بسيطة مقارنة بالأجسام المادية، أو قد تشير إلى غياب الأجزاء المكونة وذلك ما لا تتمتع به النفس، غير أن النقطة الرئيسية هى أن النفس- رغم أنها صورة البدن- والمبدأ المحرك للبدن فإنها أيـضا أكـثر من ذلك؛ إذ يمكن أن توجد بذاتها، بما أنها هذا الشىء Hoc aliquid رغم أنها ما دامت هى هذا الشىء الذى هو سلبى متقبل إلى حد ما وقابل للتغير لابد أن تحتوى بداخلها على مادة روحية، وهكذا فإن نظرية التكوين من المادة والصورة Hy Lomorphic [3] للنفس البشرية تعد ضامنا أو كفيلا لكرامة النفس وقدرتها على أن توجد منفصلة عن البدن.

---

(1) I Sent. 8,2, at. Un. 3, resp.

(2) I Sent. 17, 1,2. Resp.

(٣) الهيلومورفيه مصطلح مؤلف من مقطعين يونانيين "هيلو" Hyوهى الهيولى، ومورفيه Morphe وهى الصورة، وهى نظرية مدرسية- أرسطية كانت تفسر تكون الأجسام بمبدأين أساسين هما المادة والصورة، والمادة هى أساس الهوية فى العالم الطبيعى، والصورة يمكن انتزاعها فى أى تغير جوهرى (المترجم).

فإن ما كانت النفس تتألف من صورة ومادة روحية، فإنه ينتج عن ذلك أنها تتفرد عن طريق مبادئها الخاصة[1]. ولو أن الأمر كان كذلك فلهذا إذن تتحد بالبدن "مادامت، بحق جوهريا فرديا روحيا.؟ والجواب هو أن النفس، حتى على الرغم من أنها جوهر روحى، فإنها تتكون على نحو يجعلها لا تستطيع فحسب أن تلهم البدن، بل أن يكون لديها أيضا ميل طبيعى لأن تفعل ذلك. وبالمثل فإن البدن على الرغم من أنه يتألف من مادة وصورة، فإن لديه نزوعا appetites لأن تلهمه النفس، ومن ثم كان اتحادهما هو كمال لكل منهما وليس فيه إساءة لا للنفس ولا للبدن. [2] ولا توجد النفس ببساطة- أو أساسا لتحريك البدن [3] إنما للاستمتاع بالله، ومع ذلك فهى لا تمارس قواها وقدراتها على نحو تام إلا فى إلهام البدن وسوف تعود مرة أخرى يوما ما- يوم البعث- إلى الاتحاد بالبدن- ولقد كان أرسطو يجهل ذلك، ولا يدهشنا أنه كان يجهل ذلك؛ لأن الفيلسوف لابد بالضرورة أن يقع فى بعض الأخطاء ما لم تساعده أنوار الإيمان [4].

٣ - من الطبيعى أن تيّسر نظرية التكوين الهيلومور فى "أو من المادة والصورة" للنفس البشرية- البرهان على خلود النفس، طالما أن بونافنتورا لا يربط بين النفس والبدن برباط وثيق على نحو ما كانت تفعل النظرية الأرسطية، إلا أن برهانه المفضل كان برهانا مستمدا من الغاية النهائية للنفس، فالنفس تسعى إلى السعادة التامة "وهى واقعة لا أحد يشك فيها إلا إذا أساء استخدام عقله". لكن ليس فى استطاعة أحد أن يصل إلى السعادة التامة إذا ما خشى أن يفقد ما يملك، بل على العكس فإن هذا الخوف نفسه هو الذى يجعله تعيسًا، ومن ثم فلما كان لدى النفس رغبة طبيعية للوصول إلى السعادة التامة فمن الطبيعى أنها لابد أن تكون خالدة وهذا البرهان يفترض سلفًا وجود الله. وبالطبع إمكان بلوغ السعادة التامة وكذلك وجود الرغبة

(1) Sent. 18, 2, I ad, I.

(2) CF. Ibid, 17, I, 2 adg.

(3) Ibid, 18, 18, 9, I, ad. 6.

(4) Ibid.

الطبيعية فى السعادة البشرية، لكنه البرهان المفضل عند بونافنتورا لما يحمله من طابع روحى، ولارتباطه بحركة تجاه الله، فذلك عنده هو الحجة الرئيسية[١].

وهو يستدل بطريقة مماثلة[٢] من النظر فى العلّة الصورية من طبيعية النفس بوصفها صورة لله. إن النفس قد جبلت على بلوغ السعادة التى تعتمد على امتلاك الخير الأقصى وهو الله، لابد أن تكون قادرة على امتلاك الله، وبالتالى لابد أن تكون مخلوقة على صورته ومثاله، لكن ما كان يمكن لها أن تكون على مثال الله لو أنها كانت فانية، وإذن لابد أن تكون خالدة، من ناحية أخرى فإن بونافنتورا يعلن "مستدلا من الجانب المادى" أن صور النفس العاقلة، لها من السمو ما يجعل النفس شبيهة بالله، وتكون النتيجة أن المادة المتحدة مع النفس "أعنى المادة الروحية" تجد إشباعها واكتمالها فى اتحادها مع هذه الصورة وحدها لدرجة أنها لابد أن تكون بالمثل خالدة.

ويقدم بونافنتورا براهين أخرى كتلك البراهين المستمدة من ضرورة وجود عقوبات فى حياة أخرى[٣]، وكذلك من المستحيل أن يترك الله الخير بلا جزاء، وهو يذهب البرهان الأخير إلى أنه سيكون منافيا للعدالة الإلهية، أن تؤدى الأفعال الخيرة إلى الشر والإحباط– وبناء على كل التعاليم الأخلاقية، فإنه أحرى بالإنسان أن يموت من أن يقترف ظلما لكن إذا كانت النفس فانية، فإن التزامها بالعدالة، وهو ما أثنى عليه جميع الفلاسفة، سوف تصبح عدما وذلك يتعارض مع العدالة الإلهية، وفضلا عن ذلك فإن الحجج المستمدة من قدرة النفس على التفكير فى ذاتها، ومن النشاط العقلى الذى ليس فيه تبعية ذاتية على البدن لإثبات تفوقها على المادة الجسدية وعدم قابليتها للفساد– هى حجج أرسطية الطابع[٤] لكن على الرغم من أن هذه الأدلة الأرسطية ربما كانت أكثر

---

(1) Sent, 19, I, Resp.

(2) Ibid.

(3) Ibid, sed Contra 3.4.

(4) Ibid, 7 FF, Cf, De Anema Bk3.

قبولا بالنسبة لنا، على اعتبار أنها لا تحتوى على شىء من اللاهوت ولا تفترضه إلا فى أقل القليل، إلا أنها كانت فى نظر بونافنتورا مستمدة من القديس أوغسطين أو معتمدة على خط تفكيره وهى الأكثر حسما ، لاسيما أنها مستمدة من الرغبة فى السعادة كما أن البرهان الأوغسطينى المستمد من معرفة النفس وتمثلها للحقيقة الدائمة هو الذى يقدمه بونافنتورا [1]، لكنه لا يظهر كطريقة أساسية **potissimus modus** للبرهنة على خلود النفس ويبقى هذا التحفظ للأدلة المستمدة من الرغبة فى السعادة.

ولو أن معترض اعترض على بونافنتورا قائلا إن هذه الصورة من البرهان تفترض سلفًا الرغبة فى الاتحاد بالله؛ لأنه السعادة بمعناها الكامل، وأن هذه الرغبة لا تظهر إلا فى فعل النعمة، وبالتالى فهى تنتمى إلى النظام الذى يعلو على نظام الطبيعة وليس إلى نظام الطبيعة التى هى هدف دراسة الفيلسوف، ولا شك أن القديس سوف يجيب أنه لم تكن لديه أدنى نية فى إنكار عمل النعمة أو طابعها الذى يعلو على الطبيعة لكن من ناحية أخرى الفيلسوف الحق ينظر إلى العالم والحياة البشرية على نحو ماهما عليه وإن أحد المعطيات هو على وجه الدقة الرغبة فى السعادة التامة، رغم ذلك فإن الرغبة قد تتضمن عمل النعمة فهى من معطيات التجربة ومن ثم فيمكن أن يضعها الفيلسوف فى اعتباره، وإذا لم يستطع الفيلسوف أن يفسرها دون أن يلجأ إلى اللاهوت، فذلك فى حد ذاته برهان جديد على مبدأ بونافنتورا القائل بأنه لا توجد فلسفة مقنعة ما لم تضئها أنوار الإيمان، وبعبارة أخرى فعلى على حين أن الفيلسوف "التومائى" يستبعد- بطريقة منظمة- من معطيات التجربة كل ما يعرف أنه يجاوز الطبيعة ثم ينظر بوصفه فيلسوفا- فى الطبيعة التى تبقى بعد هذا الاستبعاد، فإن الفيلسوف الذى يقنع بونافنتورا يبدأ من الطبيعة بقدر ما هى معطاة، ومن الصواب تماما أن نقول إن النعمة ليست "شيئا معطى" بالمعنى الذى تكون فيه مرئية أو مدركة، على نحو يقينى بغير عون من العقل، لكن بعض نتائجها معطاة فى التجربة، وليس فى استطاعة المرء أن يرغمها لتوضع فى نفس القالب دون أن يشوه هذه أو تلك.

---

(1) 2 Sent, II.

٤ – كل ما سبق أن قلناه عن النفس البشرية يتضمن فردية النفس، إلا أن بونافنتورا كان على وعى تام بتفسير ابن رشد لأرسطو، وسار بصراحة ضد هذا التفسير، إذ يؤكد ابن رشد أن العقل الفعال **Active intellect** والعقل المنفعل **Passive** معا يبقيان بعد الموت، وبغض النظر عن تعاليم أرسطو نفسه فمن المؤكد أن شارحه– أى ابن رشد– يذهب إلى أن هذه العقول ليست فردية فى كل إنسان فهى ليست أجزاء ولا ملكات الإنسان الفرد، فليس ثمة سوى جواهر واحدية وعقل كونى واحد. مثل هذا الموقف ليس هرطقة فحسب وضد الديانة المسيحية، وإنما هو أيضا ضد العقل والتجربة[١]. فهو ضد العقل طالما أنه من الواضح أن النفس العاقلة هى كمال الإنسان بما هو إنسان، والبشر يختلفون من شخص إلى آخر، وهم شخصيات فردية كبشر وليسوا مجرد حيوانات، وسوف يكون ذلك هو الوضع نفسه لو أن النفس العاقلة كانت واحدة عدديا فى جميع البشر، وهذا القول السابق هو أيضا التجربة طالما أن التجربة تخبرنا أن لدى البشر المختلفين أفكار مختلفة، وليس من الأقوال الجيدة أن نقول أن اختلاف الأفكار يأتى ببساطة من اختلاف النوع فى خيالات البشر المختلفين؛ أعنى أن ذلك ليس سوى الخيال الفانى تغذيه الحواس التى هى مختلفة عند مختلف الأفراد طالما أن الأفراد يختلفون فى أفكارهم عن الفضيلة التى لا تتأسس على الإدراك الحسى ولا هى مستخلصة من الأنواع الخيالية. وليس من الحجج الجيدة فى نظر بونافنتورا إن نقول إن النفس العاقلة مستقلة عن البدن ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون متفردة عن طريقه. ذلك لأن النفس لا تكون متفردة عن طريق البدن، وإنما عن طريق وحدة المبدأين المكونين لها: المادة الروحية والصورة الروحية.

٥ – أما بالنسبة لمضمون معرفة النفس بالموضوعات الحسية فذلك يعتمد على الإدراك الحسى، ويتفق القديس بونافنتورا مع أرسطو فى أن النفس لا تحمل بذاتها معرفة ولا أنواعا من الموضوعات الحسية: فالعقل البشرى مخلوق فى حالة "عرى" وهو

---

(1) 2 sent., 18,2,I, resp.

يعتمد على الحواس وعلى المخيلة[1]، ويؤثر الشيء الحسي في عضو الحس وينتج عندئذ نوعًا حسيًا، وهو يؤثر بدوره في ملكة الإحساس، وعندئذ يوجد الإدراك الحسي، وسوف نلاحظ أن القديس بونافنتورا عندما يسمح بوجود عنصر سلبي في الإحساس، فإنه يبتعد عن تعاليم القديس أوغسطين، لكنه يذهب في الوقت نفسه إلى أن ملكة الإحساس أو القوة الحاسة في النفس تحكم على مضمون الإحساس بأنه مثلاً: أبيض. وينسب التقبل السلبي للنوع في البداية إلى عضو الحس، ونشاط الحكم إلى الملكة[2] وهذا الحكم ليس بالطبع حكما فكريا أو تأمليا، وإنما هو بالأحرى وعي تلقائي، لكنه ممكن؛ لأن ملكة الإحساس هي الملكة الحاسة للنفس العاقلة؛ لأن النفس هي التي تصل بين البدن وفعل الإحساس[3] الإحساسات المتفرقة الخاصة مثلا باللون، واللمس يوحد بينها "الحس المشترك" وتظل في المخيلة التي ليست هي نفسها "الذاكرة" لو أردنا من الأخيرة أن تعني "تسجيلا Recordatio أو تذكرا رهن الإشارة[4]، وأخيرا فإن العقل الفعال، والعقل المنفعل يعملان متعاونين في تجريد النوع من المخيلة، وليس العقل الفاعل والعقل المنفعل كما تبين يمكن لأحدهما أن يعمل بدون الآخر، ولكنهما "مختلفان أو منفصلان" الملكة عقلية واحدة للنفس والواقع أننا نستطيع أن نقول إن العقل الفعال يجرد وأن العقل المنفعل يتلقى، لكن القديس بونافنتورا يشكل هذه العبارة بتأكيده أن العقل المنفعل لديه القدرة على تجريد النوع والحكم عليه رغم أن ذلك لا يحدث إلا بمساعدة العقل الفعال، في حين أن العقل الفعال يعتمد في نشاطه المعرفي على معلومات العقل المنفعل بالنوع، وليس هناك في الواقع سوى فعل واحد كامل للتعقل ويتعاون العقل المنفعل والعقل الفعال على نحو لا انفصام فيه داخل هذا الفعل[5].

---

(1) 2, Sent; 3,2,2, I resp, and ad 4.

(2) Ibid, I8, I, 3,2,ad, 7.

(3) Ibid, 25,2 art, un, 6 resp.

(4) Ibid, 7,2,1,2, resp.

حيث نجد القديس بونافنتورا يفرق بين الذاكرة بوصفها عادة وبين فعل التذكر أو التسجيل.

(5) Sent. 24, J9,4.

من الواضح إذن– بغض النظر – عن فرق الأوغسطينية المختلفة كتلك التى رفضت أن تقيم تفرقة حقيقية بين ملكات النفس، فإن وجهة نظر بونافنتورا عن الطريقة التى نكتسب بها المعرفة بالموضوعات الحسية تقترب– قليلا أو كثيرًا– من النظرية الأرسطية فهو يسلم بأن النفس فى معرفتها بهذه الموضوعات تكون فى الأصل صفحة بيضاء Tabula Rasa[1] .

وليس ثمة مجال للأفكار الفطرية، وفضلا عن ذلك فإن هذا الرفض للأفكار الفطرية ينطبق كذلك على معرفتنا بالمبادئ الأولى. ولقد ذهب بعض الناس إلى أن هذه المبادئ فطرية موجودة فى العقل الفعال، رغم أنها تكتسب بمقدار ما نتحدث عن العقل الممكن "بالقوة" غير أن هذه النظرية لا تتفق مع عبارات أرسطو ولا مع الحقيقة إذ لو كانت هذه المبادئ فطرية فى العقل الفعال فلماذا لا يصلها إلى العقل الممكن "بالقوة" دون عون من الحواس، ولماذا لا يعرف هذه المبادئ من البداية ذاتها؟ وتقول نسخة معّدلة من المذهب الفطرى أن المبادئ فطرية فى صورتها العامة جدا فى حين أن النتائج أو التطبيقات فهى مكتسبة، لكن سيكون من الصعب بناء على مثل هذه النظرة أن نبيّن لماذا لا يعرف الطفل المبادئ الأولى فى صورتها العامة، وفضلا عن ذلك فإننا نجد أنه حتى هذا المذهب الفطرى المعّدل يتناقض مع أرسطو أوغسطين معًا، ولا شك أن بونافنتورا يرى أن النظرية التى يتحد ضدها كل من أرسطو وأوغسطين لا يمكن أن تكون صحيحة، ويبقى عندئذ أن نقول إن المبادئ لا تكون فطرية إلا بمعنى أن العقل مزود بنور طبيعى يمكنه من فهم المبادئ فى كليتها عندما يكتسب معرفة بالأنواع أو الأفكار المناسبة، فمثلا لا أحد يعلم: ما الكل أو ما الجزء، إلا إن اكتسب معرفة بالنوع أو الفكرة التى تعتمد على الإدراك الحسى، لكن ما أن يكتسب الفكرة حتى يمكنه نور العقل من فهم المبدأ الذى يقول إن الكل أكبر من الجزء. ومن ثم كان بونافنتورا فى هذه المسألة متفقا مع القديس توما.

---

(1) Ibid, resp.

٦ – لكن على الرغم من أننا ليس لدينا معرفة فطرية بالموضوعات الحسية أو ماهيتها ولا بالمبادئ الأولى، المنطقية أو الرياضة، فإنه لا ينتج من ذلك أن معرفتنا بالحقائق الروحية الخالصة إنما نكتسبها من خلال الإدراك الحسى: "فنحن لا نعرف الله عن طريق المشابهة المستمدة من الحس"[١] وإنما عن طريق تأمل النفس لذاتها، فليس لها رؤية حدسية بالله أو بالماهية الإلهية فى هذه الحياة، لكنها مخلوقة على صورة الله، وتتجه نحو الله بالرغبة والإرادة لدرجة أن تأملها لطبيعتها الخاصة وفى اتجاه الإرادة يمكن النفس من أن تشكل فكرة الله دون أن تلجأ إلى العالم الحسى الخارجى، وبهذا المعنى فإن فكرة الله "فطرية" وإن لم يكن ذلك بمعنى أن كل إنسان لديه هذه الفكرة بوضوح، منذ البداية، وبالتالى لديه معرفة واضحة ودقيقة بالله. إن توجه الإرادة ورغبتها فى الوصول إلى السعادة التامة هو نتيجة للفعل الإلهى نفسه، وتأمل هذه الرغبة يكشف للنفس عن وجود موضوع الرغبة الذى تعرفه فى الواقع، بالفعل، بضرب الوعى الغامض، رغم أنه ليس من الضرورى أن تكون فكرة واضحة، ومعرفة هذه الحقيقة "أى وجود الله" فطرية فى النفس العاقلة بمقدار ما تكون النفس صورة لله، وبسببها يكون لديها نزوع طبيعى نحوه ومعرفة به وتذكره له، ذلك الذى خلقت على صورته وتتجه نحوه بطريقة طبيعية، لعلها تصل إلى سعادتها معه[٢]، ومعرفة الله على أنواع مختلفة: فلله معرفة شاملة بذاته، وطوبى لمن يعرفه بوضوح، بشكل "واضح ومتميز" ونحن نعرفه معرفة جزئية وبطريقة مختفية **ex parte etim aenigmate** وهذه المعرفة الأخيرة بما أنها متضمنة فى –أو تشملها– المعرفة التى تكون لدى كل نفس لا تكون موجودة على الدوام، ولابد لها من بداية[٣].

(1) 2 sent, 39 I, 2 resp.

(2) De Myst, Truinit, I,I, resp.

(3) Ibid, 1,2, ad 14

إن معرفة الفضائل أيضا لابد أن تكون "فطرية" بمعنى أنها ليست مستمدة من الإدراك الحسى، فالإنسان الظالم يستطيع أن يعرف ما العدالة، لكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعرف العدالة من خلال وجودها فى نفس ما دام لا يملكها، كما أنه لا يستطيع أن يعرفها من خلال التجربة من الأنواع الحسية طالما أنها ليست موضوعا من موضوعات الحس ، وليس لها شبيه فى عالم الحس، ولا يستطيع أن يعرفها من آثارها أو نتائجها طالما أنه لا يستطيع أن يعرف نتائج العدالة ما لم يكن يعرف مسبقا ما العدالة، مثلما أن المرء لا يستطيع أن يعرف نتائج أو سلوك إنسان ما بوصفها نتائج لنشاط هذا الإنسان ما لم يكن يعرف مسبقا ما الإنسان[1]، ومن ثم فلابد أن يكون هناك معرفة قبلية أو فطرية بالفضائل، لكن بأى معنى هى فطرية؟ ليس ثمة فكرة فطرية "أو نوع فطرى" بمعنى الفكرة الواضحة أو التشابه العقلى للفضيلة فى النفس منذ بدايتها، وإنما يوجد نور طبيعى حاضراً فى النفس تستطيع بواسطته أن ندرك الحقيقة واستقامة الخلق، كما يوجد حاضراً أيضا ميل ومحبة للإرادة، وبذلك تعرف النفس ما الاستقامة "استقامة الخلق" ولما كان ذلك إحسانا، فإنها تعرف ما الإحسان، رغم أنها قد لا تملك بالفعل فضيلة الإحسان أو الصدقة"[2].

وهكذا تكون معرفة الفضائل فطرية بنفس المعنى الذى تكون فيه معرفة الله فطرية وليس بالمعنى الذى يكون فيه النوع أو الفكرة فطرية على نحو واضح، وإنما بمعنى أن النفس تملك بداخلها كل ما هو ضرورى لتشكيل الفكرة الواضحة دون أن تكون بحاجة إلى الالتجاء إلى العالم الحسى، فالفكرة الفطرية عند بونافنتورا هى فى واقع الأمر فكرة فطرية. هناك فارق كبير، بالطبع بين معرفتنا بالفضائل ومعرفتنا بالله، فليس فى استطاعتنا على الإطلاق أن نعرف ماهية الله فى هذه الحياة، على حين أننا نستطيع أن ندرك ماهية الفضائل، إلا أن الطرق التى نصل بواسطتها إلى معرفة الله وإلى معرفة الفضائل متشابهة، وفى استطاعتنا أن تقول إن النفس تملك معرفة فطرية بالمبادئ

(1) De Sientia Christi, 4, 23.

(2) I, Sent., 17, I, art. Un. 4, resp.

الضرورية لسلوكها، فهى تعرف بتأملها لنفسها ما الله، وما الخوف وما الحب، ومن ثم ما المقصود بمخالفة الله ومحبته[1]، وماذا لو أن إنسانا، فى مقابل ذلك، اعترض واقتبس عبارة الفيلسوف القائلة لا شىء فى العقل لم يكن موجوداً من قبل فى الحس...

Nihil est intellectu, quod prius non fuerit in sensu ".. [2]

الجواب هو أن العبارة ينبغى أن تفهم على أنها تشير إلى معرفتنا بالموضوعات الحسية فحسب، أو إلى اكتسابه الأفكار التى يمكن تشكيلها عن طريق التجريد من الأنواع الحسية[3].

٧ - لكن على الرغم من أن القديس بونافنتورا لا يسمح للمبادئ الأولى المرتبطة بالعالم من حولنا أو حتى المبادئ الأولى للسلوك أن تكون واضحة فى الذهن **Mind** من البداية أو أن تتغلغل فيه من الخارج بغض النظر عن أى نشاط من جانب الذهن نفسه، فإنه لا ينتج عن ذلك أن يكون على استعداد أن يستغنى عن نظرية أوغسطين فى الإشراف، بل على العكس لقد نظر إليها على أنها أحد الحقائق الأساسية، فى الميتافزيقا.

فالحقيقة هى مطابقة الشىء مع العقل[4] بحيث يتضمن الشىء المعروف والعقل العارف وحتى توجد الحقيقة بهذا المعنى - الحقيقة المدركة- فالمطلوب توافر بعض الشروط من جانب الذات والموضوع معا: الثبات وعدم التغير من جانب الموضوع، والعصمة وعدم الخطأ[5] من جانب الذات، لكن إذا كان بونافنتورا على استعداد أن يردد بهذه الطريقة صدى كلمات "ثياتيتوس"[6] مطالبا بهذين الشرطين للوصول إلى

---

(1) 2 Sent., 39, I,2, resp.

(٢) هذه عبارة قديمة تنسب خطأ إلى أرسطو (ويبدو أنه هو المقصود بكلمة الفيلسوف فى عبارة المؤلف، فهكذا كان يسمى فى العصور الوسطى إذا كان يطلق عليه لقب الفيلسوف بألف لام التعريف)- وقد اقتبس هيجل هذه العبارة وقال إن الفلسفة النظرية (أى فلسته هو) لا ترفض الأخذ بهذا المبدأ إلا من سوء فهم فقط، ذلك لأن هذه العبارة فى جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للقول بأنه "ولا شىء فى الحواس دون أن يمر بالعقل" راجع ترجمتنا العربية "لموسوعة العلوم الفلسفية" من طبعة دار التنوير الطبعة الثالثة ٢٠٠٧ ص٦٠ (المترجم).

(3) Ibid.

(4) 1 Sent., rc,p adt, 2,3. Cf Brewiloqu G,8.

(5) De Scientia Chriti, 4. Resp.

(٦)المقصود محاورة أفلاطون الشهيرة (المترجم).

المعرفة اليقينية فلابد له من مواجهة مشكلات شبيهة بتلك المشكلات التى واجهها أفلاطون وأوغسطين طالما أنه لا يوجد موضوع مخلوق غير قابل للتغير، بل إن جميع الأشياء الحسية عرضة للفناء، فى حين أن الذهن البشرى ليس فى ذاته معصوما من الخطأ بالنسبة لأى فئة من الموضوعات، ومن ثم فلابد أن يتلقى عونا من خارجه ومن الطبيعى أن يلجأ بونافنتورا إلى نظرية الإشراق الأوغسطينية التى راقت له، ليس فقط لأن القديس أوغسطين قال بها، وإنما لأنها كذلك تؤكد فى آن معا: اعتماد العقل البشرى على الله، ونشاط الله داخل النفس البشرية، فهى عنده حقيقة إبستمولوجية وحقيقة دينية فى وقت واحد، شىء يمكن أن يوجد كنتيجة ضرورية لدراسة الطبيعة، ومتطلبات اليقين، وهى أيضا شىء يصلح أن يتأمله المرء بالمعنى الدينى، والواقع أن الحياة العقلية عنده، وكذلك الحياة الروحية لا يمكن أن يكون من الصواب فصلهما.

الذهن البشرى إذن، يخضع للتغير، والشك، والخطأ فى حين أن الظواهر التى نعرفها وتمر بها التجربة هى أيضا قابلة للتغير، ومن ناحية أخرى فهناك واقعة لا يجوز الشك فيها وهى أن الذهن البشرى، يمتلك ألوانا من اليقين ويعرف أنها كذلك، وإننا ندرك ماهيات ومبادئ لا تتغير، لكن الله هو وحده الذى لا يتغير وهذا يعنى أن الذهن البشرى يتلقى العون من الله، وأن الموضوع ومعرفته اليقينية إنما يرى، بطريقة ما، وهو يضرب بجذوره فى الله، بوصفه يوجد فى العقل الأزلى "أو الأفكار الإلهية، لكننا لا ندرك هذه الأفكار الإلهية فى ذاتها، على نحو مباشر. ويشير بونافنتورا مع أوغسطين إلى أنك إذا ما تابعت نظرية أفلاطون ، فإنك تفتح الباب أمام المذهب الشكى طالما أنه إذا ما كانت المعرفة اليقينية الوحيدة التى يمكن بلوغها هى المعرفة المباشرة بالنماذج الأزلية، وإذا لم تكن لنا معرفة مباشرة بهذه النماذج، فإن النتيجة الضرورية هى أن اليقين الحق لا يمكن للذهن البشرى بلوغه[1]، ومن ناحية أخرى لا يمكن القول بأن العقل الأزلى يؤثر فى الذهن بهذه الطريقة وحدها، وأن الذهن العارف لا يصل إلى

(1)De Scientia Chriti, 4. Resp.

المبدأ الأزلي ذاته، وإنما إلى أثره فحسب كملكة ذهنية؛ لأن الأخير لابد أن يخلق هو نفسه ويخضع لنفس الشروط مثل الذهن الذى هو استعداد وطبيعى بالنسبة له[1]. ومن ثم فلابد "للعلل الأزلية" أن يكون لديها فعل منظم على الذهن البشرى، رغم أنها تظل هى نفسها غير مرئية، إنها هى التى تؤثر فى الذهن وتحكم الذهن فى أحكامه اليقينية وتمكنه من فهم الحقائق الأزلية اليقينية، فى النظم النظرية والأخلاقية، وليصدر أحكاما صحيحة ويقينية على الموضوعات الحسية، إن فعلها الذى هو الإشراق الإلهى" الذى يمكن الذهن من فهم الماهيات الثابتة التى لا تتغير فى موضوعات التجربة العابرة والمتغيرة. لكن ذلك لا يعنى أن بونافنتورا يناقض الاستحسان أو القبول الذى أبداه لنظرية أرسطو عن معرفتنا بالعالم الحسى، وإنما يعنى أنه اعتبر هذه النظرية غير كافية، فبدون الإدراك الحسى فإننا لن نعرف أبدا الموضوعات الحسية، ومن الصواب تماما أن العقل يجرد، لكن الإشراق الإلهى، والفعل المباشر للعقل الأزلى ضرورى حتى يرى الذهن فى الموضوع انعكاس العقل الذى لا يتغير وأن يكون قادرا على إصدار حكم معصوم عنه. والإدراك الحسى مطلوب حتى يظهر أفكارنا عن الموضوعات الحسية إلا أن استقرار وضرورة أحكامنا عنها تعود إلى تأثير "العلل الأزلية" ما دام لا يوجد شىء من الموضوعات الحسية التى تقع فى تجربتنا لا يتغير، ولا عقل من العقول التى نعرفها معصوم، فى ذاته، من الخطأ والأنواع الكلية، من عقولنا والمتأثرة بغموض الصور الذهنية تشرف على هذا النحو حتى يستطيع الذهن أن يعرف "فمعنى أن يكون لديك معرفة حقيقية هو أن تعرف أن شيئا ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، فمن الضرورى أن يكون هو وحده "أى الله" الذى يجعلنا نعرف فهو الذى يعرف الحقيقة ويحتوى على الحقيقة فى ذاته[2].. وهكذا فإنه من خلال "العقل الأزلى" يحكم الذهن على جميع تلك الأشياء التى نعرفها عن طريق الحواس [3].

---

(1) Ibid.

(2) In Hexaem. 12,5.

(3) Itin, Mentis in Seum.

ويصف القديس بونافنتورا فى كتابه "رحلة العقل إلى الله" Itinerarium Mentis in Deum [1] كيف تنتج الموضوعات الحسية الخارجية صورة مشابهة لنفسها أولا فى الوسط ثم من خلال الوسط فى عضو الحس وبعد ذلك فى الحس الداخلى، ويحكم الحس الجزئى أو ملكة الإحساس من خلال الحس الجزئى، بأن هذا الشىء أبيض اللون أو أسود أو أيًا ما كان لونه، وأن الحس الداخلى هو إحساس بالمتعة أو الجمال أو العكس، فالملكة العقلية تتحول نحو الواقع وتسأل: لم كان الشىء المعروض جميلاً ولماذا نحكم عليه بأنه جميل؛ لأنه يمتلك خصائص معينة غير أن هذا الحكم يتضمن الإشارة إلى فكرة الجمال التى هى مستقرة ولا تتغير ولا ترتبط بزمان معين أو مكان محدد، وهذا هو ما يصل إليه الإشراق الإلهى إلى العقل الأزلى المنظم والموجه، وليس بإلغاء أو إبطال عمل الحواس أو نشاط التجريد. فجميع الموضوعات الحسية التى عرفناها تدخل إلى الذهن من خلال العمليات النفسية الثلاث وهى:

يقبض – يمسك Apprehensio

يجذب – يدهش يمتع Oblectatio

يحكم– يقرر – يحسم Diiudicatio

إلا أن العملية الأخيرة لكى تكون صادقة ويقينية فلابد أن يكون الحكم صادرا فى ضوء العلل الأزلية.

والآن فإن "العلل الأزلية" كما سبق أن رأينا متحدة أنطولوجيا وهى فى الواقع متحدة بالفعل مع كلمة الله، وينتج من ذلك إذن أن الكلمة هى التى تضىء الذهن البشرى، تلك الكلمة التى تنير كل إنسان يأتى إلى العالم "فالمسيح هو المعلم الباطنى، ولا تعرف أية حقيقة إلا من خلاله، ليس عن طريق كلامه على نحو ما تتحدث، لكن عن

(1) 1-2, 4-6.

طريق تنويره لنا باطنيا.. وهو حاضر لكل نفس بعمق وألفة وبأفكاره البالغة الوضوح يشع بنوره على الأفكار المظلمة المعتمة الموجودة فى أذهاننا[١].. وليس لدينا رؤية لكلمة الله، وعلى الرغم من أن النور موجود بعمق بداخلنا، فلا يمكن رؤيته فهو بعيد المنال- In accessibilis فى استطاعتنا أن نستدل فقط على وجوده من ملاحظة نتائجه[٢].

وهكذا نجد أن نظرية بونافنتورا فى الإشراق وتفسيره للقديس أوغسطين لا تتضمنان نزعة أنطولوجية Ontologism [٣]؛ فنظريته تكمل تأكيدات الأرسطية الظاهرة للتجربة وأفكاره للطابع الفطرى للمبادئ الأولى معطيا تعاليمه طعما ولونا أوغسطينيا وخاصة غير أرسطية إننا نجرد: نعم! لكن ليس فى استطاعتنا أن نمسك بما هو واضح ومستقر أثناء التجريد، كما أننا نحتاج أيضا إلى الإشراق الإلهى؛ فنحن نستطيع بلوغ معرفة المبادئ الأخلاقية بالتأمل الباطنى، نعم! لكن ليس فى استطاعتنا أن نفهم طابعها الضرورى غير المتغير ودون تأثير النور الإلهى المنظم الموجه، ولقد أخفق أرسطو فى رؤية ذلك، كما أخفق فى رؤية أننا لا نستطيع أن نعرف المخلوقات معرفة تامة ما لم نرها كأمثلة للنموذج الإلهى، وبالتالى لا نستطيع أن نصدر أحكاما عنها بدون نور الكلمة الإلهية، كلمة العقل الأزلى.

وترتبط فكرة النموذج بفكرة الإشراف ارتباطا وثيقا، والمفكر الميتافزيقى الحق يدركهما معا: ولم يدرك أرسطو أيًّا منهما.

(1) In Hexaem.

(2) Ibid, 12,11.

(٣) النزعة الأنطولوجية Ontologism فلسفة دينية ذات ميول نحو العقلانية ووحدة الوجود قارن فى القرن التاسع عشر وكان ممثلوها أنطونيو روسميني (١٧٩٧-١٨٥٥) وفنسنزو جيوبرتى (١٨٠١-١٨٥٢) فى إيطاليا، وأورست برويسن (١٨٠٣-١٨٧٣) فى الولايات المتحدة، وهى تحمل وشائج قربى مع الهيجلية، استهجنتها الكنيسة وفضلت عليها النومائية الجديدة (المترجم).

٨- ليس ثمة سوى أربع ملكات للنفس: القوى النباتية، والقوى الحاسة، والعقل والإرادة، إلا أن بونافنتورا يفرق بين "جوانب" مختلفة للنفس، وبصفة خاصة للعقل أو الذهن Mind [1] طبقا للموضوعات التى ينجذب انتباهه إليها وتبعا للطريقة التى تجذبه وتوجهه، ولابد إذن أن يكون من الخطأ أن نفترض أنه يعنى أن العقل Ratio والتعقل Intellectus، والذكاء Intelligentia وقمة الذهن، والإشراقة العقلية هى كلها ملكات مختلفة للنفس، غير أن هذه المصطلحات تدل بالأحرى على وظائف مختلفة للنفس العاقلة أثناء صعودها من المخلوقات الحسية إلى الله ذاته، وهو يقول صراحة فى شروحه[2] على كتابه "الأقوال أو الأحكام"[3] إنها ليست قسمة إلى ملكات مختلفة وإنما هى قسمة إلى وظائف، واستعدادت، وهى شيء أكبر كثيرا من القسمة إلى جوانب، العقل الأدنى هو العقل الذى تحول إلى الموضوعات الحسية، وهكذا نجد أن مصطلح "أدنى، وأعلى" إلى وظائف Officia مختلفة للملكة نفسها لكن هناك نقطة أبعد ينبغى إضافتها، وهى أن العقل وهو يتجه نحو المدركات العقلية إنما يقوى وينتعش وينشط فى حين أنه عندما يتجه نحو المحسوسات فإنه يضعف ويهبط ومن ثم فعلى الرغم من وجود عقل واحد فقط Ratio فإن التفرقة بين عقل أدنى وعقل أعلى لا تتطابق مع الوظائف المختلفة فحسب، بل أيضا مع الاستعدادات المختلفة للعقل الواحد.

مراحل صعود الروح إلى أعلى نادراً ما تحتاج إلى شروح طويلة على اعتبار أنها ترتبط بلاهوت الزهد والتصوف أكثر من ارتباطها بالفلسفة بمعناها عندنا، لكن طالما أنها ترتبط فى فهم بونافنتورا لهذا المصطلح فينبغى أن نعرض لها فى إيجاز مادامت توضح ميله إلى أن تتكامل الفلسفة واللاهوت بطريقة وثيقة قدر الإمكان. لقد اقتفى

---

(1) Itin Mentis in Deum, 1,6.

(٢) أحد الكتب الرئيسية للقديس بونافينتورا وعنوانه "الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردى" وكان أستاذا للقديس بونافنتورا، وكان يقوم بعملية الشرح هذه أثناء تدريسه فى جامعة باريس سنة ١٢٤٨ واستمر حتى عام ١٢٥٥، وكذلك فى مواعظه وخطبه ويقارن هذا الكتاب أيضا بكتاب الأحكام بدلا من الأقوال (المترجم).

(3) Sent· 24, 1,2,2, resp.

بونافنتورا آثار وخطوات أوغسطين وأتباع فيكتور[١] فى مراحل صعود حياة النفس، وهى مراحل تتطابق مع قوى النفس المختلفة وقادته من مجال الطبيعة إلى مجال النعمة.

ولقد بين ابتداء من قوى النفس الحاسة كيف أن النفس ربما رأت فى الأشياء الحسية آثار الألوهية Vestigia Dei وكلما تأملت الأشياء الحسية أولا كآثار لله ثم بعد ذلك كأشياء يكون الله فيها حاضراً، وهو يتابع- مع أغسطين- تأملها لتكوينها الطبيعى وقواها بوصفها صورة الله، وعندئذ يظهر الذكاء على أنه يتأمل الله فى ملكات النفس التى تجددها وترفعها النعمة، وهى قادرة على أن تفعل ذلك بواسطة كلمة الله، لكن النفس فى هذه المرحلة لا تزال تتأمل الله فى صورته التى هى النفس ذاتها، لكنها قادرة على السير أبعد من ذلك، إلى تأمل الله على أنه "أنا أعلى"، أولا بوصفه وجودا ثم بعد ذلك على أنه الخير، الوجود خير "أو حسن" وتأمل الله كوجود، كمال الوجود، يؤدى إلى تحقق الوجود على أنه الخير المنتشر بذاته، وبالتالى يؤدى إلى تأمل الثالوث المقدس، ولا يستطيع العقل أن يسير أبعد من ذلك، فبعد ذلك يوجد ظلام مضىء للانجذاب والتأمل الصوفى، قمة المحبة التى لا تفوق الروح، ومع ذلك فالإرادة هى إحدى ملكات النفس البشرية رغم أنها انبعثت من جوهر الروح هى ليست عرضا متميزاً، وذلك يعنى أن القول بأن محبة الإرادة تجاوز العقل يرادف قولك إن النفس متحدة مع الله بواسطة الحب على نحو وثيق يجعل النور الذى ينتشر فيها يصيبها بالعمى، لا يمكن أن يكون هناك سوى مرحلة واحدة أعلى، محفوظة للحياة الأخرى، وتلك هى رؤية الله فى السماء.

٩ – علينا أن نتذكر أن النقاط الثلاث الكبرى فى ميتافيزيقا بونافنتورا هى: الخلق، والنموذج، والإشراق، ومن ثم كان مذهبه الميتافيزيقى وحده من حيث إن نظرية الخلق تكشف كيف ظهر العالم من الله. كيف خلق من العدم وكيف يعتمد اعتمادا تاما على الله، فى حين أن نظرية النموذج تكشف كيف يرتبط عالم المخلوقات بالله بعلاقة محاكاة النموذج، النسخة بالمثال فى حين أن نظرية الإشراق تتعقب مراحل عودة الروح

(١) هوج دى سان فيكتور Hugh De St. Victor (1096-1141) أكبر ممثلى التصوف العقلى الذين ينتمون إلى دير سان فيكتور الأوغسطينى بباريس (المترجم).

إلى الله عن طريق تأمل المخلوقات الحسية، وتأمل ذاتها، وأخيرا تأمل الموجود الكامل، وهناك باستمرار تأكيد للفعل الإلهي، ويمكن البرهنة على الخلق من عدم كما يمكن البرهنة على حضور الله ونشاطه فى مخلوقات لاسيما فى الروح نفسها فالعقل الإلهي يتغلغل فى كل حقيقة مؤكدة، وكذلك فى إقامة المراحل العليا لصعود الروح مطلوب معطيات اللاهوت فهناك استمرار للعقل الإلهي بمعنى ما فى زيادة الشدة، فالله يؤثر فى ذهن كل إنسان عندما يبلغ الحقيقة، لكن نشاط الله فى هذه المرحلة ليس كاف تمامًا أو يشمل كل شيء؛ فالإنسان ينشط أيضا من خلال استخدامه لقواه الطبيعية، ويزداد العقل الإلهى تدريجيا فى المراحل العليا حتى يصل إلى مرحلة الانجذاب فيستولى الله على الروح ويلغى النشاط العقلى للإنسان.

وربما أطلق على بونافنتورا على هذا النحو لقب فيلسوف الحياة المسيحية، الذى يستغل كلا من العقل والإيمان فى تكوين مركب له، وهذا التكامل بين العقل والإيمان، بين الفلسفة واللاهوت، تؤكده المكانة التى جعلها للمسيح، كلمة الله. فكما أن الخلق والنموذج لا يمكن فهمها فهما سليما بغض النظر عن تحقيقهما من خلال كلمة الله، إن جميع الأشياء خُلقت، وإن كلمة الله: الصورة الجوهرية للأب[1]، الذى تعكسه جميع المخلوقات. فكذلك الإشراق فى مراحله المختلفة لا يمكن أن يفهم فهمًا سليما بمعزل عن التحقق من أن كلمة الله هى التى تشرق فى كل إنسان؛ فكلمة الله هى الباب الذى من خلاله تبرح الروح إلى الله الذى يُعلى من قوتها هى ذاتها، كلمة الله التى تشغل الروح القدس الذى أرسله وتقودها إلى ما وراء حدود أفكارها الواضحة إلى وحدة الانجذاب، وأخيراً فإن كلمة الله هى التى تظهرنا على الأب، وهى التى تفتح أمامنا الباب للرؤيا السعيدة فى السماء، والواقع أن المسيح هو "الوسيط لكل العلوم"[2] للميتافيزيقا مثلما للاهوت، فعلى الرغم من أن الميتافيزيقا بما هى كذلك لا تستطيع أن تبلغ إلى معرفة الكلمة– حتى إذا ما كانت لا تعى ذلك تمامًا فضلاً عن أن علمها ناقص وهو يفسد عن طريق هذا النقص ما لم يتوجه اللاهوت.

---

(١) اتحاد جسد المسيح ودمه بخبز القربان المقدس وخمره (المترجم).

(2) In Hexaem, 1,1.

المترجمان فى سطور

١ - د . إسحق عبيد :

- أستاذ التاريخ والحضارة - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

- دكتوراه فى التاريخ الوسيط - جامعة كوتنجهام - إنجلترا .

- له العديد من المؤلفات أهمها : محاكم التفتيش ، أوروبا فى بحر الظلمات ، معرفة الماضى، مصر منارة حوض البحر المتوسط ، عصر النهضة فى أوروبا ، مصر بين الهيلينية والرومانية، الإمبراطورية ، الرومانية بين الدين والبربرية .

- شارك فى المؤتمرات الدولية حول حوار الحضارات ، وأخلاقيات البيئة ، وفضل العرب على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى (صقلية ، قبرص - لندن - أكسفورد - فيلادلفيا - بواتيه فى فرنسا - الرباط - الكويت - صنعاء - أسوان - القاهرة) .

٢ - إمام عبد الفتاح :

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية ، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة ، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى .

من مؤلفاته :

- المدخل إلى الفلسفة .
- مدخل إلى الميتافيزيقا .
- سلسلة الفيلسوف والمرأة .
- كيركجور .
- الطاغية .
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية .

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

- الجمال ، وحكاية إيسوب ، ومعجم مصطلحات هيجل .

كما أشرف – فى إطار المشروع القومى للترجمة – على ترجمة سلسلة "أقدِّم لك" وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصحيح اللغوى : غـــادة كـــمـــال
الإشــراف الفنى : حـــسـن كـــامـل



هذا هو المجلد الثانى من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة فى حقبة العصور الوسطى بدءًا من القديس أوغسطين، وصولاً إلى أوكام.

وفى هذا الجزء أيضًا معالجة تأثير الفلسفة الإسلامية فى بلاد الأندلس على الغرب الأوروبى بطريقة تجعلنا نكرر ما أعلنته من قبل المستشرقة الألمانية زيجريد هونكه بأن شمس العرب قد سطعت بحق على الغرب الأوروبى، وبذلك تمكنت أوروبا أن تخطو من عصور الظلام إلى عصر النهضة الأوروبية.

